نوادر الفقہ

فقہی رسائل

اور منتخب فتاویٰ کا مجموعہ

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم

مفتی وصدر جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ دارالعلوم کراچی ۱۴

باہتمام : شرافت علی

طبع جدید : یکم صفر المظفر ۱۴۳۶ھ بمطابق ۲۵/نومبر 2014ء

ملنے کے پتے

مکتبہ دار العلوم کراچی
(احاطہ جامعہ دار العلوم کراچی)

فون نمبر : 021-35042280

استقبالیہ : 021-35049774-6

ای میل : mdukhi@gmail.com

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دار العلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دار العلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- ادارہ اسلامیات اردو بازار کراچی
- دار الاشاعت اردو بازار کراچی

فہرست مضامین

مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ

مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ

☆☆☆

زکوٰۃ وعشر آرڈیننس سے پیدا شدہ مسائل

احکامِ زکوٰۃ وعشر
(زکوٰۃ کے متفرق مسائل)

زکوٰۃ و عشر آرڈی نینس سے پیدا شدہ نئے مسائل

زکوٰۃ کے ضروری مسائل پیچھے آچکے ہیں یہاں حکومت پاکستان کے نافذ کردہ ''زکوٰۃ و عشر آرڈی نینس'' سے پیدا شدہ کچھ نئے مسائل کی وضاحت کی جارہی ہے تاکہ قارئین اپنی زکوٰۃ کے حسابات ان کی روشنی میں درست اور مکمل فرمالیں۔

زکوٰۃ و عشر کا سرکاری انتظام

جس طرح نماز قائم کرنے کے لئے مناسب کوشش اور مؤثر اقدامات کرنا اسلامی حکومت کے فرائض میں داخل ہے، اسی طرح شرعی ضابطے کے مطابق مسلمانوں سے زکوٰۃ وصول کر کے اس کے مستحقین تک پہنچانا بھی قرآن و سنت کی رو سے حکومت کی ایک اہم شرعی ذمہ داری ہے، جس پر چاروں اماموں اور اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے، اس سلسلے میں حکومت پاکستان نے جو آرڈی ننس نافذ کیا ہے اس کا مقصد بھی اسی بابرکت نظام کو قائم کرنا قرار دیا گیا۔ جب یہ آرڈی ننس پہلی بار جون ۱۹۸۰ء میں نافذ ہوا تو شرعی لحاظ سے اس میں کئی خامیاں تھیں، جن کی نشاندہی ملک کے اہل فتویٰ علماء کرام نے اسی وقت نہایت تفصیل سے کردی تھی، جو دارالعلوم کراچی کے ترجمان ماہنامہ ''البلاغ'' کے شمارہ رمضان ۱۴۰۰ھ میں شائع بھی ہو چکی ہے۔

یہ امر باعثِ مسرت ہے کہ اس کے بعد حکومت نے جو نیا ترمیم شدہ زکوٰۃ

وعشر آرڈی ننس ۱۹۸۰ء نافذ کیا اس میں علماء کرام کی پیش کردہ تجاویز کی روشنی میں ترامیم کردی گئیں۔

اب ضرورت اس کی ہے کہ حکومت اور مسلمانان پاکستان مل کر اس نظام کو زیادہ سے زیادہ کامیاب اور قابل اعتماد بنائیں، مقامی زکوٰۃ کمیٹیوں میں عوام اپنے میں سے جو زیادہ متقی اور پرہیز گار لوگ ہوں ان کو منتخب کریں اور جن اداروں یا افراد کی نامزدگی حکومت کرتی ہے ان میں بھی انہی صفات کو سرفہرست رکھا جائے۔

سودی اکاؤنٹس اور زکوٰۃ

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر بعض ذہنوں میں یہ خلجان رہتا ہے کہ یہ سودی اکاؤنٹس ہیں، اور سود اور زکوٰۃ کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟

اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلامی حکومت میں سودی کاروبار کا وجود اس کے ماتھے پر کلنک کا شرمناک ٹیکہ ہے۔ حکومت کا فرض ہے کہ وہ بعجلت ممکنہ مسلمانوں کو سودی نظام کی اس لعنت سے نجات دلائے، لیکن جہاں تک زکواۃ کی ادائیگی کا تعلق ہے، اگر کسی شخص کی آمدنی حلال و حرام سے مخلوط ہو، اور وہ مجموعے میں سے زکوٰۃ نکال دے تو شرعاً اس میں کوئی قباحت نہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ حلال آمدنی کا ڈھائی فیصد، زکوٰۃ نہیں ہوگا، بلکہ وہ صدقہ سمجھا جائے گا جو حرام آمدنی سے جان چھڑانے کے لئے کرنا واجب ہے۔ اصل شرعی حکم یہ ہے کہ سود لینا قطعاً حرام ہے، لیکن اگر کوئی شخص سود وصول کرلے، تو وہ پورا کا پورا فقراء و مساکین کو دے دینا واجب ہے، اب اگر حکومت نے اس میں سے ڈھائی فیصد، زکوٰۃ فنڈ میں دے دیا ہے (جب کہ زکوٰۃ فنڈ میں دیگر صدقات و عطیات

بھی شامل ہیں) تو مالکان پر شرعاً واجب ہے کہ باقی ماندہ سود بھی یا تو وصول ہی نہ کریں، اور اگر وصول کر لیا ہے تو فقراء و مساکین کو دے دیں۔ نہ یہ کہ اس کی بنا پر اصل مال کی زکوٰۃ بھی ادا نہ کریں۔

مثلاً ایک شخص کے دس ہزار روپے بینک میں جمع تھے، اور اس پر ایک ہزار روپے سود کا اضافہ ہو گیا، تو حکومت پورے گیارہ ہزار روپے پر ڈھائی فیصد کے حساب سے دو سو پچھتر روپے وصول کرے گی، ان دو سو پچھتر روپے میں سے دو سو پچاس روپے تو اس شخص کے اصل دس ہزار کی زکوٰۃ ہے، اور پچیس روپے زکواۃ نہیں، بلکہ سود کی جو رقم ساری کی ساری صدقہ میں دینی چاہئے تھی، اس کا ایک حصہ ہے۔ اگر یہ بھی زکواۃ فنڈ میں چلا جائے تو اس میں شرعاً کوئی قباحت نہیں، کیونکہ اس کا مصرف بھی فقراء ہی ہیں۔

نیت

مسئلہ :- زکوٰۃ ایک عبادت ہے، اور دوسری عبادتوں کی طرح اس کی ادائیگی میں بھی نیت ضروری ہے، لیکن فقہاء کرام نے صراحت فرمائی ہے کہ حکومت کو جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہے، ان میں حکومت کا وصول کر لینا ہی بذات خود نیت کا قائم مقام ہو جاتا ہے۔ (شامی ص ۳۲ ج ۲)

لہٰذا جن حضرات کی زکوٰۃ بنک اکاونٹس وغیرہ سے حکومت نے وضع کر لی ہے، اگر انہوں نے نیت نہیں کی تھی، تب بھی وہ زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ مالکان خود بھی نیت کیا کریں۔

ادائیگی زکوٰۃ

زکوٰۃ جس جس قسم کے مال پر فرض ہے۔اس کی ضروری تفصیل پیچھے حصہ اوّل میں آچکی ہے۔ حکومت ان میں سے صرف ایسے اموال کی زکوٰۃ جبراً وصول کرتی ہے، جن کا ذکر آرڈی نینس کے شیڈول نمبر ا میں کیا گیا ہے، شرعاً ایسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن باقی اموال جن کی زکوٰۃ شریعت کی رو سے فرض ہے، لیکن حکومت نے وصول نہیں کی (مثلاً کرنٹ اکاؤنٹ، سونا، چاندی، نقد روپیہ، سامان تجارت اور مویشی) ان کی زکوٰۃ، مالکان خود اد[illegible]یں۔

سال گذرنے کی شرط

مسئلہ:- زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت واجب ہوتی ہے، جب نصاب پر پورا سال گذر جائے اور ہر شخص کا سال زکوٰۃ قمری مہینے کی اس تاریخ سے شروع ہوتا ہے، جس میں وہ ''صاحب نصاب'' ہوا تھا۔

ہر شخص کے الگ الگ سال زکوٰۃ کی تحقیق و تفتیش سے بچنے کے لئے آرڈی نینس میں زکوٰۃ کی وصولیابی کی ایک ہی تاریخ یکم رمضان المبارک سب کے لئے مقرر کردی گئی ہے۔ انتظامی مجبوری سے ایسا کرنے میں شرعاً مضائقہ نہیں، نئے ترمیم شدہ آرڈی نینس میں ایسے حضرات کو زکوٰۃ کی ادائیگی سے مستثنیٰ کردیا گیا ہے جو یکم رمضان سے کچھ ہی عرصہ پہلے صاحب نصاب ہوئے ہوں، پورا سال ان کے نصاب پر نہ گذرا ہو۔ لیکن شرعاً صاحب نصاب کا سالِ زکوٰۃ بہرحال اسی تاریخ سے شروع ہوگا جس میں وہ صاحب نصاب ہوا تھا۔ لہٰذا ہر شخص کو اپنی یہ تاریخ یاد رکھنی چاہئے، اگر یقین سے یاد نہ ہو تو جس تاریخ کے متعلق گمان غالب

ہو، شرعاً اسی تاریخ سے سال زکوٰۃ شروع سمجھا جائے گا۔ ہر شخص اپنی زکوٰۃ کا حساب اسی تاریخ سے کرے۔

مسئلہ :۔ جب کوئی شخص نصاب کا مالک ہو جائے اور سال کے ختم پر بھی صاحب نصاب ہو، تو سال کے ختم پر بھی جتنا بھی روپیہ، سونا، چاندی، یا مال تجارت اس کی ملکیت میں ہوگا، اس سارے مال پر شرعاً زکوٰۃ واجب الادا ہوگی، خواہ اس مال کا کچھ حصہ ایک ہی دن پہلے اس کی ملکیت میں آیا ہو۔

خلاصہ یہ کہ ہر رقم اور ہر مال پر الگ الگ سال گذرنا ضروری نہیں، سال کے اول و آخر میں بقدر نصاب ہونا ضروری ہے اگر سال پورا ہونے سے پہلے اس کا سارا مال خرچ ہو گیا، یا مقدار نصاب سے کم رہ گیا، تو زکوٰۃ فرض نہیں رہی۔

مسئلہ :۔ کسی صاحب نصاب کی زکوٰۃ اس کا سال زکوٰۃ پورا ہونے سے پہلے حکومت نے وصول کرلی تو وہ ادا ہو گئی، کیونکہ صاحب نصاب کسی سال کی زکوٰۃ پیشگی دیدے تو یہ بھی جائز ہے۔ البتہ اگر اس شخص کا سال پورا ہونے تک مال بڑھ گیا تو اس بڑھے ہوئے مال کی زکوٰۃ علیحدہ دینی ہوگی۔ (در مختار و شامی)

اور اگر مال گھٹ گیا تو گھٹے ہوئے مال کی زکوٰۃ جو حکومت وصول کر چکی ہے وہ اس شخص کی طرف سے نفلی صدقہ بن جائے گی، لیکن اگر کوئی شخص یہ رقم نفلی صدقے کے طور پر بھی سرکاری زکوٰۃ فنڈ میں جمع کروانے پر راضی نہیں، تو اسے یہ رقم واپس لے لینا بھی شرعاً جائز ہے، جس کی گنجائش ترمیم شدہ آرڈی ننس میں بھی رکھی گئی ہے۔

نابالغ اور مجنون کی زکوٰۃ

مسئلہ :- امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے صاحب نصاب کا عاقل و بالغ ہونا شرط ہے، جب کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک نابالغ اور مجنون کے مال پر بھی زکوٰۃ فرض ہے۔

آرڈی نینس میں بالغ و نابالغ، اور عاقل و مجنون کی اکاؤنٹس میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ غالباً اس میں شافعی اور مالکی مسلک اختیار کیا گیا ہے، اور لوگوں کے موجودہ حالات کے پیش نظر اگر ضرورت داعی ہو تو اس کی گنجائش ہے۔

لیکن جن اموال کی زکوٰۃ حکومت جبراً وصول نہیں کرتی، لوگ خود ادا کرتے ہیں۔ حنفی حضرات ان کی زکوٰۃ، نابالغ اور مجنون کی مال میں سے ادا نہ کریں۔

قرضوں کی منہائی؟

مسئلہ :- اگر کوئی صاحب نصاب مقروض ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ قرض قابل زکوٰۃ مالیت میں سے منہا کیا جائے گا، منہائی کے بعد اگر وہ شخص صاحب نصاب ہی نہ رہا تو زکوٰۃ واجب نہیں ورنہ صرف باقی مال کی زکوٰۃ واجب ہو گی۔

فقہ حنفی کا اصل ضابطہ تو یہی ہے، چنانچہ ترمیم شدہ آرڈیننس میں بعض شرائط کے ساتھ بعض خاص قسم کے قرضوں کو زکوٰۃ کی ادائیگی سے مستثنیٰ کردیا گیا ہے۔ لیکن اس زمانے میں بڑے بڑے مالداروں کا کاروبار ہی یہ ہو گیا ہے کہ قابل زکوٰۃ مال جتنا بڑھتا جاتا ہے، اس سے زیادہ قرض لیتے جاتے ہیں، اور نئی نئی ملیں کارخانے کھولتے جاتے ہیں۔ اگر ان سب قرضوں کو منہا کیا جائے تو ایسے

مالداروں کو شاید زکوٰۃ دینے کی توفیق ہی نہ ہو، جو مقاصد شریعت کے بالکل خلاف ہے۔

لہٰذا اس زمانے کے متعدد علماء اہل فتویٰ، خصوصاً والد ماجد مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کا فتویٰ یہ تھا کہ ایسے کاروباری حضرات کے لئے اپنے آپ کو زکوٰۃ سے فارغ سمجھنا مناسب نہیں۔ اور جس قدر اپنا مال قابل زکوٰۃ ہے۔ اس کی زکوٰۃ دینی چاہیے بالخصوص جب کہ امام شافعی کے نزدیک کسی بھی قسم کے قرض کو زکوٰۃ سے منہا کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس زمانے میں پیداواری مقاصد کے لئے حاصل کئے ہوئے قرضے زکوٰۃ سے منہا نہین کرنے چاہئیں ہاں کسی نے اپنی ضروریات زندگی کے لئے قرض لیا ہو تو اسے زکوٰۃ سے منہا کیا جائے گا۔

عشر (۱)

مسئلہ :- عشری زمین، کھیت، اور باغات کی پیداوار پر عشر واجب ہوتا ہے، زمین بارش سے سیراب ہوتی ہو تو پیداوار کا دس فیصد حصہ، اور نہر یا کنویں سے سیراب کی جاتی ہو تو پانچ فیصد حصہ ادا کرنا واجب ہے۔

زمیندار پر اپنے حصہ پیداوار کا عشر دینا واجب ہے۔ اور کاشتکار (مزارع) پر اپنے حصہ پیداوار کا، آرڈینس کی رو سے حکومت صرف زمیندار کے حصے کا عشر وصول کرے گی۔

کاشتکار سے جبراً وصول نہیں کیا جائے گا۔ شرعاً کاشتکاروں پر لازم ہے کہ وہ

(۱) عشر کے تفصیلی مسائل کیلئے رسالہ ''احکام زکوٰۃ'' کا مطالعہ کیا جائے۔

اپنے حصہ پیداوار کا عشر خود ادا کریں۔

نیز آرڈی ننس کی رو سے حکومت بارانی زمینوں کی پیداوار سے بھی صرف پانچ فیصد جبراً وصول کرے گی جبکہ شرعاً دس فیصد واجب ہے لہٰذا زمینداروں اور کاشتکاروں پر لازم ہے کہ باقی پانچ فیصد وہ خود ادا کریں۔

مسئلہ :۔ آرڈی ننس میں پیداوار کے چوتھائی حصے کو اخراجات کی مد میں عشر سے مستثنیٰ کرنے کی گنجائش رکھی گئی ہے بعض فقہاء کرام کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ اور اکثر فقہا کے مسلک میں یہ چھوٹ نہیں ہے۔ لہٰذا حنفی حضرات پر لازم ہے کہ اس چوتھائی حصہ پیداوار کا عشر وہ خود ادا کریں۔ واللہ اعلم

﴿ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَ آتُوا الزَّکوٰۃَ ﴾

احکامِ زکوٰۃ و عشر

بتصدیق

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ

تاریخ تالیف : ۲ شعبان ۱۳۸۲ھ

مقامِ تالیف : جامعہ دار العلوم کراچی ۱۴

تصدیق و تقریظ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

احقر نے رسالہ احکامِ زکوٰۃ مؤلفہ برخوردار عزیز مولوی محمد رفیع سلمہٗ جو میری ہی فرمائش پر لکھا گیا ہے پورا دیکھا ماشاء اللہ مسائل سب صحیح مستند کتابوں کے حوالہ سے سلیس عام فہم زبان میں جمع کر دیے گئے ہیں اس میں زکوٰۃ کے ضروری احکام و مسائل پوری تفصیل سے آگئے ہیں۔ اللہ تعالےٰ قبول فرمائیں اور مؤلف کے علم، عمل اور عمر میں ترقیات عطا فرمائیں۔ آمین

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

۲۱ شعبان ۱۳۸۲ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدللہ وکفیٰ و سلام علی عبادہ الذین اصطفی

زکوٰۃ کے احکام و مسائل کی ضرورت واہمیت محتاجِ بیان نہیں خصوصاً اس زمانہ میں کہ دین اور علم دین سے ناواقفیت اور اس کے ساتھ بے پروائی طوفان کی طرح بڑھ رہی ہے۔ بعض حضرات نے والدِ محترم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مد ظلہٗ سے درخواست کی کہ سہل اردو زبان میں احکامِ زکوٰۃ لکھ کر شائع کئے جاویں۔ ممدوح کو ہجومِ مشاغل کی وجہ سے فرصت نہ تھی اس لئے ناکارہ کو اس کام کے لئے مامور کردیا اپنی علمی بے مائیگی کے ساتھ دارالعلوم میں درس و تدریس کی خدمت اور سالانہ امتحان کا زمانہ تھا۔ مگر تعمیل ارشاد کو سرمایہ سعادت سمجھ کر جو کچھ ہو سکا لکھ کر پیش کر دیا۔ اور موصوف کی نظر و اصلاح کے بعد اب اس کو شائع کیا جاتا ہے۔ مسائل لکھنے میں اس بات کا اہتمام کیا گیا ہے کہ زبان زیادہ سے زیادہ سہل اور عام فہم ہو۔ اور اس کے لئے جگہ جگہ الفاظ کی خوبصورتی کو بھی چھوڑ دینا پڑا۔ مقصد یہ ہے کہ کم لکھے پڑے اشخاص بھی یہ مسائل بہ آسانی سمجھ سکیں۔

﴿ ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم ﴾

بندہ محمد رفیع عثمانی عفااللہ عنہ

مدرس دارالعلوم کراچی

اصطلاحات و تعریفات

قرآن و حدیث میں زکوٰۃ و صدقات کے متعلق چند الفاظ بار بار آئے ہیں۔ زکوٰۃ۔ صدقہ۔ انفاق فی سبیل اللہ۔ اطعام۔ اسی طرح کتب فقہ میں زکوٰۃ۔ عشر۔ خمس۔ نصاب وغیرہ کے اصطلاحی الفاظ بار بار استعمال ہوتے ہیں۔ شروع میں ان کی تعریف اور معنی لکھے جاتے ہیں تاکہ متعلقہ مسائل کے سمجھنے میں سہولت ہو۔

زکوٰۃ: اس کے لغوی معنی بڑھنے اور پاک ہونے کے ہیں۔ مگر بقول امام راغب اصفہانی ہر بڑھوتری کو زکوٰۃ نہیں کہا جاتا۔ بلکہ ایسی معنوی زیادتی کو زکوٰۃ کہتے ہیں جو منجانب اللہ بطور برکت کے ہوتی ہے۔ اسی طرح ہر طہارت اور پاکی کو زکوٰۃ نہیں کہتے ہیں بلکہ اس باطنی اور معنوی پاکی کو کہتے ہیں جو منجانب اللہ کسی کو حاصل ہو۔ انسان اختیاری طور پر اپنے بدن یا کپڑے وغیرہ کو پاک کرے وہ زکوٰۃ نہیں کہلاتی۔ قرآن و سنت کی اصطلاح میں زکوٰۃ اس حصہ مال کو کہا جاتا ہے جو فی سبیل اللہ بطور فریضۂ مالیہ کے نکالا جائے۔ اسکو زکوٰۃ کہنے کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ حسب تصریح قرآن و حدیث زکوٰۃ نکالنا مال میں برکت و زیادتی کا سبب ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ زکوٰۃ نکالنے سے انسان کو باطنی پاکی حاصل ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ قرآن و سنت کی اصطلاح میں زکوٰۃ اس حصہ مال کو کہا جاتا ہے جس کا اللہ کی راہ میں خرچ کرنا انسان پر فرض کیا گیا ہے۔ کتب فقہ میں بھی زکوٰۃ اسی معنی کے لئے استعمال ہوا ہے۔

صدقہ: یہ لفظ صدق سے ماخوذ ہے جس کے معنی سچ اور سچائی کے

ہیں۔ صدقہ اس مال کو کہا جاتا ہے جو سچے دل سے خالص رضا الٰہی کے لئے خرچ کیا جائے، یہ لفظ قرآن و سنت کی اصطلاح میں عام ہے، صدقہ واجبہ، زکوٰۃ، عشر، صدقۃ الفطر کو بھی صدقہ کہا جاتا ہے۔ اور نفلی طور پر بغرض ثواب کچھ مزید خرچ کیا جائے اس کو بھی صدقہ کہتے ہیں۔ قرآن و حدیث میں فرض نفل دونوں قسم کے لئے لفظ صدقہ کا استعمال بکثرت معروف ہے۔ کتب فقہ میں بھی اسی طرح یہ لفظ عام معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

بلکہ حدیث میں تو اس کا استعمال اس سے بھی زیادہ عام معنی میں ہر نیک کام کے لئے کیا گیا ہے۔ کسی سے ہنس کر بولنے کو کسی کا بوجھ اٹھوا دینے وغیرہ کو بھی حدیث میں صدقہ فرمایا ہے۔

خیرات: یہ لفظ جس معنی کے لئے اردو میں بولا جاتا ہے قرآن و حدیث میں اس معنی کے لئے اس کا استعمال نہیں ہوا۔ ہمارے محاورے میں لفظ خیرات بھی صدقات ہی کے معنی میں بولا جاتا ہے جو فرض و نفل ہر قسم کے صدقات کیلئے حاوی ہے۔

انفاق و اطعام: انفاق کے لفظی معنی خرچ کرنے کے اور اطعام کے معنی کھانا کھلانے کے ہیں۔ قرآن کریم میں یہ لفظ صدقہ کی طرح عام معنی میں استعمال ہوا ہے۔ فرض و واجب کیلئے بھی اور نفل و تبرع کیلئے بھی۔

عشر: فقہ میں زرعی زمینوں کی پیداوار پر جو شرعی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اس کو عشر کہتے ہیں۔ اسی طرح تجارتی اموال کی زکوٰۃ جو راستوں پر چوکیاں بٹھا کر وصول کی جاتی ہے اس کو بھی عشر کہا جاتا ہے۔ اس کو زکوٰۃ کے لفظ سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

خمس: وہ پانچواں حصہ مال کا ہے جو مالِ غنیمت میں سے بیت المال کے لئے نکالا جائے یا معادن یعنی مختلف قسم کی کانوں سے نکلنے والی اشیاء کا پانچواں حصہ بطور حق فقراء بیت المال میں جمع کیا جائے۔

نصاب: اصطلاح فقہ میں اس مقدار مال کو کہا جاتا ہے جس کے مالک کو عرف شرع میں مال دار سمجھا جاتا ہے جیسے ساڑھے باون تولہ چاندی یا ساڑھے سات تولہ سونا وغیرہ۔

زکوٰۃ کی فرضیت واہمیت

اسلام کے پانچ ارکان میں سے ایک رکن زکوٰۃ بھی ہے۔ قرآن کریم میں جا بجا زکوٰۃ کو صلوٰۃ کے ساتھ لگایا ہے۔

﴿اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ، وَاَقَامُوا الصَّلَاةَ واٰتَوُا الزَّكٰوةَ، وَاِقَام الصَّلَاةِ وَاِيْتَاء الزَّكٰوةِ﴾

وغیرہ سارے قرآن میں پھیلے ہوئے الفاظ ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی فرائض میں سب سے مقدم نماز اور اس کے بعد زکوٰۃ ہے۔

بتصریح قرآن و سنت و اجماع امت جس شخص میں شرائط زکوٰۃ پائی جائیں زکوٰۃ اس پر فرض ہے جو اس کے فرض ہونے کا انکار کرے وہ مسلمان نہیں اور جو فرض ہونا تسلیم کرنے کے باوجود زکوٰۃ ادا نہ کرے وہ سخت گناہگار فاسق ہے۔

تاریخ زکوٰۃ

از روئے قرآن و سنت صحیح یہ ہے کہ زکوٰۃ کا فریضہ مسلمانوں پر مکہ مکرمہ

میں ہی نماز کے ساتھ عائد ہو چکا تھا جیسا مکی سورتوں میں زکوۃ کے احکام سے ثابت ہوتا ہے اور امام تفسیر ابن کثیر وغیرہ نے اسکی تصریح فرمائی ہے۔

البتہ نصاب زکوۃ اور مقدار زکوۃ اور مصارف زکوۃ کے تعینات اور ان کی وصولیابی کا سرکاری انتظام مدینہ طیبہ پہنچنے کے بعد تدریجا ہوا ہے سنہ ۲ھ میں صدقۃ الفطر واجب کیا گیا۔ اور اس کے بعد سرکاری طور پر زکوۃ و عشر وغیرہ وصول کرنے کے لئے مدینہ کی اسلامی حکومت کی طرف سے عمال مقرر ہوئے اور اس طرح کے تمام اموال صدقہ بیت المال میں جمع کر کے فقراء و مساکین پر صرف کرنے کا اہتمام ہوا۔

زکوۃ نماز کی طرح ایک مالی عبادت ہے جس کا ادا کرنا ہر مال دار کے ذمہ ہر حال میں ضروری ہے۔ کوئی اسلامی حکومت اور اسلامی بیت المال اس کو وصول کرنے والا ہو یا نہ ہو۔ پچھلے انبیاء کی تمام شریعتوں میں بھی نماز کی طرح زکوۃ کی پابندی فرض تھی۔ مگر ان کی شریعتوں میں مال زکوۃ کو فقراء اور مساکین کی ضرورتوں میں خرچ کرنے کی اجازت نہ تھی بلکہ اس کو کسی جگہ میں رکھ دیا جاتا تھا جس کو آسمانی بجلی آکر جلا دیتی تھی یہی قبولیت زکوۃ کی علامت تھی۔

امت مرحومہ کے لئے اللہ تعالی نے اپنے فضل سے اسکی اجازت دیدی کہ اس مال کو مسلمانوں کے فقراء و مساکین پر خرچ کیا جائے۔ امت کے فقراء و مساکین کی مشکلات حل کرنے کا یہ ایک ایسا بہترین طریقہ ہے کہ اگر زکوۃ کو صحیح طور نکالا جائے اور اس کے صحیح مصرف پر خرچ کرنے کا اہتمام کیا جائے تو بقول بعض اہل یورپ کے ایک مسلمان بھی ننگا بھوکا نہیں رہ سکتا۔

زکوٰۃ کے معاملہ میں غفلت

مگر افسوس یہ ہے کہ آج کل عام جہالت و غفلت کی بناء پر بہت سے مسلمان زکوٰۃ نکالتے ہی نہیں اور جو زکوٰۃ نکالتے ہیں وہ زکوٰۃ کا نکالنا کافی سمجھتے ہیں، حالانکہ قرآن کریم نے صرف زکوٰۃ اپنی جیب سے نکالنے کا حکم نہیں دیا بلکہ اسکو مستحقین تک پہنچانے اور ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔

قرآنی ارشاد اتوا الزکوٰۃ کے معنی نکالنے کے نہیں بلکہ ادا کرنے کے ہیں اور ادا کرنا اسی کو کہا جاتا ہے کہ جس کا حق ہے اس کو پہنچایا جائے محض اپنے پاس سے نکال دینے اور کسی کو دے دینے سے حق ادا نہیں ہوتا جیسا کہ دنیوی قرضوں میں ہر شخص جانتا ہے کہ جو قرض کسی کا کسی کے ذمہ ہے وہ محض جیب سے ادا کرنے پر ادا نہیں ہو جاتا جب تک قرض خواہ تک پہنچا کر اس کا مالکانہ قبضہ نہ کرا دیا، قرض سے سبکدوشی نہیں ہوتی، اسی طرح جب تک زکوٰۃ مستحقین تک نہ پہنچائی جائے زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی، اس میں عام طور پر زکوٰۃ نکالنے والے مسلمان بڑی غفلت کے شکار ہیں، کہ مستحقین کی تلاش و تحقیق کیئے بغیر رقم کسی کو دے کر اپنے آپ کو سبکدوش سمجھ لیتے ہیں جس کا نتیجہ ہے کہ غیر مستحق لوگ زکوٰۃ پر قابض ہو جاتے ہیں اور مستحقین افلاس و مصیبت کا شکار رہتے ہیں۔

زکوٰۃ ادا نہ کرنے کا عذاب

قرآن کریم میں ارشاد ہے:

﴿وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللهِ

فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ ☆ يَوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوْبُهُمْ وَظُهُوْرُهُمْ ط هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ فَذُوْقُوْا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُوْنَ ☆ (سورہ توبۃ پ ۱۰)

ترجمہ: جو لوگ سونا چاندی جمع کر رکھتے ہیں اور ان کو اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے (یعنی زکوٰۃ نہیں نکالتے) سو آپ ان کو ایک بڑی دردناک سزا کی خبر سنا دیجئے جو کہ اس روز واقع ہو گی جبکہ اس سونے چاندی کو دوزخ کی آگ میں پہلے تپایا جائے گا پھر اس سونے چاندی سے ان لوگوں کی پیشانیوں ان کی کروٹوں، اور ان کی پشتوں کو داغ دیا جائے گا (اور یہ جتلایا جائے گا) کہ یہ وہی ہے جسکو تم نے اپنے واسطے جمع کر رکھا تھا، بس اب اپنے جمع کرنے کا مزہ چکھو۔

۲: رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

مامنع قوم الزكوٰة إلا ابلاهم الله بالسنين

(جمع الفوائد ج ۱ ص ۱۴۳)

جو قوم زکوٰۃ نہیں نکالتی اللہ تعالیٰ اسے قحط سالی یعنی ضروریات زندگی کی گرانی میں مبتلا کر دیتے ہیں۔

۳: آنحضرت ﷺ کا ایک اور ارشاد ہے۔

من اتاه الله مالاً فلم يؤد زكوته مثل له ماله يوم القيامة شجاعاً اقرع له زبيبان يطوقه يوم القيمة ثم يا خذ بلهرمبيه يعنى بشدقيه ثم يقول أنا مالك أنا كنزك .

(بخاری شریف ج ۱ ص ۱۸۸)

جس کو اللہ نے مال دیا اور اس نے زکوٰۃ ادا نہ کی تو قیامت کے دن اس کے مال کو بڑا زہریلا گنجا سانپ بنادیا جائے گا وہ سانپ اس کی گردن میں لپٹ جائے گا پھر اس کے دونوں جبڑے نوچے گا اور کہے گا، میں ہی تیرا مال ہوں، میں ہی تیرا خزانہ ہوں۔

۴: آپ کا ایک اور ارشاد ہے کہ ہر صبح کو دو فرشتے آسمان سے اترتے ہیں ایک یہ دعا کرتا ہے کہ اے اللہ سخی کو اس کے مال کا بدلہ عطا فرما دوسرا دعا کرتا ہے کہ اے اللہ بخیل کو ہلاکت نصیب کر (بخاری و مسلم)

۵: ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے دو عورتوں کے ہاتھ میں سونے کے کنگن دیکھے تو ان سے پوچھا کہ "ان کی زکوٰۃ دیتی ہو کہ نہیں، انہوں نے عرض کیا کہ نہیں" تب آپ نے فرمایا کہ کیا تم کو یہ پسند ہے کہ اس بدلے میں تم کو آگ کے کنگن پہنائے جائیں" انہوں نے عرض کیا "نہیں" آپ نے فرمایا تو اس کی زکوٰۃ دیا کرو۔ (ترمذی)

۶: قیامت کے دن جو سات آدمی اللہ کے سائے میں ہوں گے ان میں سے نبی کریم ﷺ نے اس شخص کو بھی بیان فرمایا ہے جو ایسا چھپا کر صدقہ دے کہ اس کے دوسرے ہاتھ کو بھی خبر نہ ہو۔ (بخاری)

زکوٰۃ کس قسم کے مال پر فرض ہے

پہلے یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان پر مالی فرض بہت کم سے کم ڈالا ہے اول تو ہر مال پر زکوٰۃ نہیں بلکہ صرف اس مال پر ہے جو عادتاً بڑھتا رہتا ہے جیسے مال تجارت یا مویشی یا سونا چاندی کیونکہ سونے چاندی کو اسلام نے ذریعہ

تجارت ہی قرار دیا ہے خواہ کوئی اس کو زیور بنا کر رکھے یا سونے چاندی کے ٹکڑے بند کر کے رکھے مگر شرعاً وہ مال تجارت ہی ہے اس لئے سونے چاندی پر خواہ وہ کسی صورت میں ہو زکوٰۃ فرض ہوتی ہے۔

اموال کی ان تین قسموں کے علاوہ مکان، دکان، برتن، فرنیچر اور دوسرے گھریلو سامان، ملوں اور کارخانوں کی مشینری، جواہرات خواہ کتنی قیمت کے ہوں ان پر زکوٰۃ فرض نہیں۔ہاں ان میں سے کوئی چیز فروخت کرنے کے قصد سے خریدی ہو تو اس پر زکوٰۃ فرض ہوگی۔

دوسری بات یہ سمجھ لینا چاہیے کہ مال کی مذکورہ تین قسموں میں بھی مال کا مالک ہوتے ہی زکوٰۃ فرض نہیں ہو جاتی بلکہ سال بھر تک اس میں جتنا جی چاہے جہاں چاہے خرچ کرتا رہے آخر سال میں کھانے پینے، برتنے اور تمام اخراجات ضروری یا غیر ضروری سے جتنا مال بچ رہے اس پر صرف چالیسواں حصہ مال کا بطور زکوٰۃ فرض ہوتا ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ زکوٰۃ انکم ٹیکس کی طرح آمدنی پر نہیں بلکہ اصل سرمایہ پر ہے، لیکن سرمایہ میں سے خرچ پر انکم ٹیکس کے قواعد کی طرح کوئی پابندی نہیں، اگر کوئی شخص سارا مال سال بھر میں خرچ کر ڈالے تو اس پر کوئی زکوٰۃ عائد نہیں ہوتی۔

ایک چوتھی قسم مال کی زرعی زمین اور باغات کی پیداوار بھی ہے مگر اس کو فقہاء کی اصطلاح میں عشر کہا جاتا ہے۔اس لئے اس کو احکام زکوٰۃ کے بعد عشر ہی کے عنوان سے لکھا جائے گا۔اور اموال زکوٰۃ کی مذکورہ تین قسموں میں سے چونکہ مویشی کی زکوٰۃ کے معاملات خاص خاص لوگوں کو پیش آتے ہیں اس لئے اس

مختصر رسالہ میں اس کی تفصیل دینے کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔ اس میں صرف مال تجارت اور سونے چاندی اور روپیہ کے احکام اور پھر عشر اراضی کے احکام بیان ہوں گے۔ یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ جن اموال پر شریعت اسلام نے زکوٰۃ عائد کی ہے ان میں بھی مطلقاً ہر شخص پر ہر حال میں زکوٰۃ فرض نہیں ہے بلکہ اس کے لئے مندرجہ ذیل شرائط ہیں جہاں ان شرائط میں سے کوئی شرط معدوم ہو گی وہاں زکوٰۃ فرض نہ رہے گی۔

شرائط زکوٰۃ

(۱) زکوٰۃ دہندہ کا مسلمان ہونا- کافر پر زکوٰۃ فرض نہیں۔ (کمافی عامۃ المتون)

(۲) بالغ ہونا- نابالغ بچوں کی ملکیت میں کتنا ہی مال ہو ان پر یا ان کے اولیاء (سرپرستوں) پر اس کی زکوٰۃ نہیں۔ (ہدایۃ)

(۳) عاقل ہونا- مجنون کے مال پر زکوٰۃ نہیں۔ جب کہ اس کا جنون سال بھر رہے۔ (در مختار و شامی)

(۴) آزاد ہونا- چنانچہ زر خرید غلام پر زکوٰۃ نہیں۔ (کمافی عامۃ المتون)

(۵) مال کا بقدر نصاب ہونا- نصاب سے کم مال پر زکوٰۃ نہیں، نصاب کی تفصیل آگے آتی ہے۔ (در مختار ج ۲)

(۶) اس مال کا ضرورت اصلیہ سے زائد ہونا- اس لئے جو چیزیں انسان کی ضروریات زندگی میں داخل ہیں جیسے رہنے کا مکان، پہننے کے کپڑے، برتنے کے برتن، یا فرنیچر یا سواری کی موٹر گاڑی وغیرہ ان پر زکوٰۃ نہیں۔ (کمافی عامۃ المتون)

(۸) اس مال پر پورا ایک سال گزر جانا۔ سال بھر گزرنے سے پہلے کسی مال پر زکوٰۃ نہیں۔ (ہدایۃ)

(۹) مال کا نامی یعنی بڑھنے والا ہونا۔ جیسے تجارتی مال یا سونا چاندی یا مویشی وغیرہ اور جو مال نامی نہیں ہے اگرچہ ضرورت سے زائد بھی ہو اس پر زکوٰۃ نہیں جیسے ایک سے زائد مکان یا موٹر گاڑی یا غیر ضروری برتن اور فرنیچر وغیرہ۔

یہ تمام شرائط تفصیل کے ساتھ بدائع الصنائع اور فقہ کی عام کتب میں مذکور ہیں اب ہر قسم کے مال کی زکوٰۃ کے احکام علیحدہ علیحدہ تفصیل کے ساتھ لکھے جاتے ہیں۔

سونے چاندی کی زکوٰۃ

۱: سونے کا نصاب زکوٰۃ ساڑھے سات تولہ ہے۔ اور چاندی کا ساڑھے باون تولہ۔ چنانچہ [۱] اگر کسی کے پاس ساڑھے باون تولہ چاندی، یا ساڑھے سات تولہ سونا ہو اور ایک سال تک باقی رہے تو سال گزرنے پر اس کی زکوٰۃ دینا فرض ہے اور اگر اس سے کم ہو تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں۔ اور اگر اس سے زائد ہو تب بھی زکوٰۃ فرض ہے۔ (ہدایۃ)

۲: چاندی یا سونے کے زیور، برتن اور سچا گوٹہ ٹھپہ سب پر زکوٰۃ فرض ہے چاہے یہ زیور وغیرہ استعمال میں رہتے ہوں یا بیکار رکھے ہوں۔ غرض یہ کہ سونے یا چاندی کی ہر چیز پر زکوٰۃ فرض ہے البتہ اگر مقدار نصاب سے کم ہو تو زکوٰۃ

---

(۱) سونے اور چاندی کے مذکورہ وزن کی علمی تحقیق مطلوب ہو تو حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی بے نظیر تصنیف "اوزان شرعیہ" ملاحظہ فرمائیں۔

نہیں۔(ہدایۃ)

۳: سونا چاندی اگر خالص نہ ہو بلکہ اس میں کچھ کھوٹ ملا ہو تو غالب جزو کا اعتبار ہو گا۔ سونا چاندی غالب ہو تو وہ سونا چاندی سمجھا جائے گا اور زکوٰۃ فرض ہو گی، اور اگر کھوٹ زیادہ ہو، مثلاً ایک تولہ میں تین ماشہ سونا یا چاندی ہو اور نو ۹ ماشہ کھوٹ ہو، تو وہ سونا یا چاندی نہیں سمجھا جائے گا، اس پر زکوٰۃ بجز اس صورت کے فرض نہ ہو گی کہ یہ "مال تجارت" کے طور پر رکھا ہو[1]۔ گلٹ کے سکے روپیہ اور ریزگاری پر اسلئے زکوٰۃ ہے کہ وہ لین دین ہی کے لئے ہوتے ہیں۔

۴: کسی کے پاس نہ تو پوری مقدار سونے کی ہے اور نہ پوری مقدار چاندی کی، بلکہ کچھ سونا اور کچھ چاندی ہے تو اگر دونوں کی مقدار ملا کر ساڑھے باون تولہ چاندی کی مقدار کے برابر ہو جائے تو زکوٰۃ فرض ہے۔ اور اگر دونوں چیزیں اتنی کم ہیں کہ دونوں کی قیمت ملا کر بھی مقدار نصاب کی برابر نہیں ہوتی تو زکوٰۃ فرض نہیں۔ اور اگر سونے چاندی دونوں کی مقدار پوری پوری ہے تو قیمت لگانے کی ضرورت نہیں بلکہ چاندی کی زکوٰۃ اس کا حساب کر کے الگ دیں اور سونے کا زکوٰۃ اسکا حساب کر کے الگ دیں۔(ہدایۃ وعامۃ المتون)

(۵) کسی کے پاس سو (۱۰۰) تولہ چاندی رکھی تھی پھر سال گزرنے سے پہلے دو چار تولہ یا نو دس تولہ سونا بھی مل گیا تو اس کا حساب علیحدہ نہیں کیا جائے گا بلکہ اس چاندی کے ساتھ ہی ملا کر اس کا بھی حساب ہو گا، چنانچہ جب اس چاندی کا سال پورا ہو گا، تو یہ سمجھا جائے گا کہ بعد میں ملے ہوئے سونے کا بھی سال پورا ہو گیا، چنانچہ اس پورے سونے اور چاندی کی زکوٰۃ فرض ہو گی۔(ہدایۃ)

---

(۱) ہدایہ ج اول۔ ۱۲ منہ

(۶) کسی کے پاس سو (۱۰۰) تولہ چاندی رکھی تھی، پھر سال پورا ہونے سے پہلے دو چار تولہ یا پچاس ساٹھ تولہ چاندی اور مل گئی تو یہاں بھی یہی سمجھا جائے گا کہ اس پوری چاندی پر سال گزر گیا، چنانچہ اس پوری چاندی کی زکوٰۃ فرض ہوگی۔ بعد میں ملنے والی چاندی کا سال علیحدہ شمار نہیں کیا جائے گا۔ (ہدایہ ج اول)

خلاصہ یہ ہے کہ درمیان سال میں مال کے گھٹنے یا بڑھنے کا زکوٰۃ پر کوئی اثر نہ پڑے گا، سال کے ختم پر جتنا مال موجود ہوگا اس پورے مال پر زکوٰۃ آئیگی۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص کے پاس سال بھر تک صرف ایک ہزار روپیہ تھا یا اس کی قیمت کا سونا چاندی مگر سال پورا ہونے سے چند دن پہلے اس کو نو ہزار روپیہ یا اس قیمت کا سونا چاندی مل گیا تو زکوٰۃ پورے دس ہزار کی ادا کرنا ہوگی۔

۷- پہننے کے کپڑے خواہ کتنے ہی زیادہ اور قیمتی ہوں ان پر زکوٰۃ فرض نہیں لیکن اگر ان پر سچا کام ہے تو اس کام میں سے جتنی چاندی نکل سکتی ہے اس کا اندازہ کر کے مال زکوٰۃ میں شامل کرنا اور اس کی زکوٰۃ ادا کرنا فرض ہوگا۔

مثلاً ایک شخص کے پاس سو تولہ چاندی ہے اور دس تولہ سچے کام میں لگی ہوئی چاندی ہے تو ایک سو دس تولہ چاندی کی زکوٰۃ فرض ہوگی، یا دو تولہ سونا ہے اور دس تولہ چاندی کا کام، تو دو تولہ سونے کی قیمت سے جتنی چاندی خریدی جاسکتی ہے۔ مثلاً آج کل کے نرخ کے اعتبار سے اس کی ایک سو چالیس تولہ چاندی آئے تو اس میں یہ دس تولہ چاندی کے کام شامل کر کے ڈیڑھ سو تولہ چاندی کی زکوٰۃ فرض ہوگی۔ (درمختار و شامی)

نقد روپیہ کی زکوٰۃ

نقد روپیہ چاہے چاندی کا ہو یا گلٹ وغیرہ کا اس پر باتفاق فقہاء زکوٰۃ فرض ہے۔ کیونکہ یہ ثمن عرفی ہے اور لین دین ہی کے لئے اس کی وضع ہے۔ (شامی)

۱- اگر کسی کے پاس ساڑھے باون تولہ چاندی یا ساڑھے سات تولہ سونے کی قیمت کے برابر نقد روپیہ موجود ہو (چاہے سونا چاندی بالکل نہ ہو) تو اس پر بھی زکوٰۃ فرض ہے۔ کیونکہ نقد روپیہ بھی سونے چاندی کے حکم میں ہے۔ (شامی)

۲- مثلاً چاندی سوا دو[1] روپے تولہ ہے، تو اگر کسی کے پاس ایک سو اٹھارہ روپے بارہ نئے پیسے ہوں تو اس پر زکوٰۃ فرض ہے کیونکہ یہ ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کی برابر ہے۔

۳- کسی کے پاس کچھ نقد روپیہ کچھ سونا اور کچھ چاندی ہے۔ لیکن علیحدہ علیحدہ ان میں سے کوئی بھی مقدار نصاب کو نہیں پہنچتا تو سونے اور چاندی کی قیمت دیکھی جائے اگر اس سونے اور چاندی کی قیمت اور وہ نقد روپیہ ملا کر ایک سو اٹھارہ روپے اور بارہ نئے پیسے ہو جائیں تو زکوٰۃ فرض ہے ورنہ نہیں۔ (در مختار)

۴- مثلاً کسی زمانہ میں سونا ایک سو تیں روپے تولہ اور چاندی سوا دو روپے تولہ ہو تو اگر کسی کے پاس سال ختم پر ایک تولہ سونا اور پانچ روپے نقد ہوں تو اس پر زکوٰۃ فرض ہے۔ کیونکہ ایک تولہ سونا ایک سو تیں روپے کا ہوا، اور وہ پانچ

(۱) آج کل چاندی کی قیمت دو روپے ۳ آنے کا تولہ ہے اور اس میں کمی بیشی مختلف اوقات میں ہوتی رہتی ہے۔ زکوٰۃ نکالتے وقت چاندی کا بھاؤ معلوم کر کے حساب کر لینا چاہئے۔ ۱۲ سنہ ۱۳۸۲ھ مطابق ۱۹۶۲ء۔

روپے ملا کر ایک سو پینتیس روپے ہو گئے اور یہ رقم ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت سے بہت زائد ہے کیونکہ ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت تو سوا دو روپے تولہ کے حساب سے صرف ایک سو اٹھارہ روپے بارہ پیسے ہوتی ہے۔(در مختار)

۵- البتہ اگر صرف ایک تولہ سونا ہو اور اس کے ساتھ روپے یا چاندی بالکل نہ ہو تو زکوٰۃ فرض نہیں (جیسا کہ عام کتب فقہ میں مذکور ہے)

۶- کسی کے پاس تین سو روپے رکھے تھے، پھر سال پورا ہونے سے پہلے دو سو روپے اور مل گئے تو ان دو سو روپے کا حساب علیحدہ نہیں کیا جائے گا بلکہ جب ان تین سو روپے کا سال پورا ہو گا تو پورے پانچ سو روپے کی زکوٰۃ فرض ہو گی۔ اور یہ سمجھا جائے گا کہ پورے پانچ سو روپے پر سال گذر گیا۔(ہدایہ)

مال تجارت کی زکوٰۃ

مال تجارت وہ مال ہے جو فروخت کرنے کی نیت سے لیا ہو اس کا نصاب بھی وہی ہے جو نقد روپے کا نصاب ہے۔ یعنی کل مال کی قیمت اگر ساڑھے باون تولہ چاندی یا ساڑھے سات تولہ سونے کی برابر یا اس سے زائد ہو جائے تو سال گذرنے پر اس کی زکوٰۃ چالیسواں حصہ دینا فرض ہے۔(در مختار و شامی)

۱- سونا چاندی اور نقد روپے کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں مثلاً سچے موتیوں کا ہار، لوہا تانبا، پیتل، رانگ۔ گلٹ وغیرہ یا ان چیزوں کے بنے ہوئے برتن وغیرہ، یا کپڑے جوتے، فرنیچر، یا کوئی اور سامان، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ مال اگر تجارت کے واسطے لیا ہے تو مقدار نصاب ہونے اور سال گذرنے پر اس کی زکوٰۃ نکالنا فرض

ہو گا۔ اور اگر تجارت کے لئے نہیں لیا تو زکوٰۃ فرض نہیں خواہ وہ کتنا ہی بیش قیمت اور کتنا ہی زیادہ ہو۔ اور بے ضرورت رکھا ہو۔ (در مختار و شامی)

۲۔ اگر سونا چاندی کے علاوہ کوئی اور سامان اپنے استعمال کے واسطے لیا تھا پھر تجارت کا اور اس کو فروخت کرنے کا ارادہ ہو گیا مگر فروخت نہیں ہوا اور سال گذر گیا تو اس پر زکوٰۃ نہیں۔ کیونکہ نیت وہ معتبر ہے جو مال لیتے وقت ہو، اور یہاں مال لیتے وقت تجارت کی نیت نہیں تھی اس لئے یہ مال تجارت نہیں۔ ہاں جب اس کی فروخت شروع کر دے اس وقت سے تجارتی مال قرار پائے گا اور اس وقت کے بعد اگر سال بھر یہ مال رہا تو اس پر زکوٰۃ فرض ہو گی۔ (ہدایۃ)

۳۔ دوکان میں جو الماریاں وغیرہ سامان رکھنے کے لئے رکھی ہوں، یا فرنیچر وغیرہ استعمال کے لئے رکھا ہو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں کیونکہ یہ مال تجارت نہیں البتہ اگر فرنیچر ہی کی تجارت کرتا ہو یعنی یہ فرنیچر تجارت کی نیت سے ہی خریدا یا بنوایا ہو تو اس پر زکوٰۃ فرض ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ مال مالِ تجارت ہے۔ (در مختار ج۲ و شامی)

۴۔ اگر کسی کے پاس کئی مکان ہوں اور ان کو کرایہ پر چلاتا ہو تو ان مکانوں کی قیمت پر بھی زکوٰۃ فرض نہیں، خواہ وہ کتنی ہی قیمت کے ہوں، البتہ ان کے کرایہ سے حاصل شدہ رقم جس قدر سال بھر کے ختم تک باقی رہے گی اس کی زکوٰۃ نقد روپیہ کے حساب سے ادا کرنا ضروری ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی نے مثلاً ایک دو ہزار یا زائد روپے کے برتن، فرنیچر، شامیانے، یا سائکلیں وغیرہ یا کوئی اور سامان کرایہ پر دینے کے لئے خریدا اور کرایہ پر چلاتا رہا تو ان چیزوں پر بھی زکوٰۃ فرض نہیں۔ کیونکہ کرایہ پر چلانے سے مال مالِ تجارت نہیں بنتا۔ اور اس پر زکوٰۃ فرض

نہیں ہوتی۔ البتہ کرایہ سے جو روپیہ حاصل ہوگا اس کا وہی حکم ہے جو نقد روپے کا ہے۔ یعنی یہ روپیہ اگر بقدر نصاب ہو، اور ایک سال گذر جائے تو اس روپے پر زکوٰۃ فرض ہوگی۔ (ہدایہ و قاضی خان)

۵- پرنٹنگ پریس، کارخانوں اور ملوں وغیرہ میں جو مشینیں فٹ ہوں وہ بھی مالِ تجارت نہیں، لہٰذا ان پر بھی زکوٰۃ فرض نہیں۔ البتہ اگر مشینیں تجارت کی نیت سے خریدی ہوں کہ ان کو فروخت کیا کریں گے تو ان پر بھی زکوٰۃ فرض ہوگی۔ درزی کی کپڑے سینے کی مشینیں، ڈرائی کلین وغیرہ کی مشینوں کا اور ہر قسم کی مشینوں کا یہی حکم ہے۔ (در مختار و شامی)

۶- کارخانہ اور مل وغیرہ کی مشینوں پر زکوٰۃ فرض نہیں۔ لیکن ان میں جو مال تیار ہوتا ہے اس پر زکوٰۃ ہے۔ اسی طرح جو خام مال مل میں سامان تیار کرنے کے لئے رکھا ہے اس پر بھی زکوٰۃ فرض ہے۔ خام مال اور تیار شدہ مال سب کی قیمت لگا کر اس کا ڈھائی فی صد زکوٰۃ ادا کرنا فرض ہے۔ (در مختار و شامی)

۷- کسی کے پاس کچھ سونا یا چاندی، اور کچھ مال تجارت ہے، لیکن علیحدہ علیحدہ نہ سونا چاندی بقدر نصاب ہے اور نہ مال تجارت بقدر نصاب ہے تو سب ملا کر دیکھیں اگر اس مجموعہ کی قیمت ساڑھے باون تولہ چاندی کے برابر ہو جائے تو زکوٰۃ فرض ہوگی اور اگر پھر بھی کم رہے تو زکوٰۃ فرض نہیں۔ (ہدایہ)

۸- ملوں اور کمپنیوں کے شیئرز پر بھی ختم سال کے وقت جو قیمت شیئرز کی بازار میں ہو اس کے موافق زکوٰۃ فرض ہے۔ البتہ کمپنیوں کے شیئرز کی قیمت میں چونکہ مشینری اور مکان اور فرنیچر کی لاگت بھی شامل ہوتی ہے۔ جو درحقیقت

زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہے اس لئے اگر کوئی شخص کمپنی سے دریافت کر کے جس قدر رقم اس کی مشینری اور مکان اور فرنیچر وغیرہ میں لگی ہوئی ہے۔ اس کو اپنے حصہ کے مطابق شیئرز کی قیمت میں سے کم کر کے باقی کی زکوٰۃ دے تو یہ بھی جائز و درست ہے۔ مثلاً شیئرز کی قیمت ایک سو روپیہ ہے اور تحقیق سے معلوم ہوا کہ پانچ فیصد رقم مشینری اور مکان دوکان اور اس کے فرنیچر میں لگی ہے تو شیئرز کی قیمت سے پانچ کم کر کے باقی پچانوے کی زکوٰۃ فرض ہو گی۔ (در مختار و شامی)

مقروض پر زکوٰۃ کب فرض ہے کب نہیں؟

۱۔ کسی کے پاس دو سو روپے ہیں اور اتنے ہی روپے کا وہ مقروض بھی ہے تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں۔ چاہے وہ دو سو روپے پورے سال اس کے پاس رکھے ہیں۔ اور اگر ڈیڑھ سو روپے کا مقروض ہے تو پھر بھی زکوٰۃ فرض نہیں۔ کیونکہ ڈیڑھ سو روپے قرض کے ہوئے تو صرف پچاس روپے ضرورت سے زائد بچے۔ اور پچاس روپے آج کل ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت سے کم ہیں۔

(ہدایہ ج اول)

۲۔ اگر کسی کے پاس پانچ سو روپے ہیں۔ اور دو سو روپے کا وہ قرضدار ہے تو اس پر تین سو روپے کی زکوٰۃ فرض ہے۔ (ہدایہ ج اول)

قرض خواہ پر زکوٰۃ کب فرض ہے کب نہیں؟

۱۔ اگر آپ کا مال کسی کے ذمہ قرض ہے تو اس مال کی زکوٰۃ بھی آپ پر

فرض ہے۔ بشرطیکہ قرض دار اس کا اقرار کرتا ہو اور ادا کرنے کا وعدہ کرتا ہو۔ یا اگر وہ انکار کرے تو آپ کے پاس کوئی شہادت یا دستاویزی ثبوت ایسا موجود ہو جس کے ذریعہ آپ بذریعہ عدالت وصول کرسکتے ہوں۔ لیکن قرض کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ نقد روپیہ یا سونا چاندی کسی کو قرض دیا۔ یا تجارت کا مال کسی کو فروخت کیا تھا اور اس کی قیمت اس کے ذمہ باقی ہے۔ پھر یہ مال ایک سال یا دو تین سال کے بعد وصول ہوا۔ ایسے قرض کو فقہاء کی اصطلاح میں دین قوی کہا جاتا ہے ایسا قرض اگر بقدر نصاب یعنی ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کی برابر ہو تو وصول ہونے پر پچھلے تمام سالوں کی زکوٰۃ دینا فرض ہے لیکن اگر یکمشت وصول نہ ہو بلکہ تھوڑا تھوڑا وصول ہو تو جب مقدار نصاب کا پانچوں حصہ [1] (۵/۱) یعنی بیس [2] فیصد وصول ہو جائے تو صرف اس پانچویں حصہ کی زکوٰۃ ادا کرنا فرض ہوگا۔ پھر جب اور پانچواں حصہ وصول ہو جائے تو اس پانچویں حصہ کی زکوٰۃ فرض ہوگی۔ اور اسی طرح ہر پانچویں حصہ کی زکوٰۃ فرض ہوتی رہے گی۔ لیکن یہ یاد رہے کہ زکوٰۃ پورے سالوں کی نکالی جائے گی۔

اور اگر یہ پورا قرض بقدر نصاب نہ ہو تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں، البتہ اگر آپ کے پاس کچھ اور مال بھی ہے اور دونوں ملا کر بقدر نصاب ہو جائیں تو زکوٰۃ فرض ہوگی۔ (شامی جلد ۲ ص ۵۳)

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ وہ قرض روپے کی صورت میں دیا گیا ہو نہ سونا

(۱) یعنی ساڑھے دس تولہ چاندی کی قیمت کے برابر۔ ۱۲منہ

(۲) یعنی مقدار نصاب کا بیس فیصدی۔

چاندی کی صورت میں، اور نہ مال تجارت فروخت کیا ہو بلکہ کوئی اور چیز فروخت کی تھی یہ تجارت کی نہ تھی، مثلاً پہننے کے کپڑے یا گھر کا سامان، یا کوئی زمین فروخت کی تھی اور اس کی قیمت باقی ہے۔ ایسے قرض کو اصطلاح میں دین متوسط کہتے ہیں تو یہ قیمت اگر بقدر نصاب ہے اور کئی سال کے بعد وصول ہوئی تو وصول ہونے پر ان تمام سالوں کی زکوٰۃ ادا کرنا اس پر بھی فرض ہو گیا اور اگر یکمشت وصول نہ ہو تو جب تک یہ قرض پورے مقدار نصاب کی برابر وصول نہ ہو جائے اس وقت تک اس پر زکوٰۃ ادا کرنا فرض نہیں ہوتا جب بقدر نصاب وصول ہو جائے تو وصول شدہ رقم پر پچھلے تمام سالوں کی زکوٰۃ دینا فرض ہے۔

(شامی ودر ص ۵۳ و ص ۵۴ ج ۲)

مسئلہ: اس دوسری قسم کا قرض اگر یکمشت وصول نہ ہوا بلکہ مثلاً پہلی مرتبہ ۱۵ روپے ملے تو اگر آپ کے پاس پہلے سے ایسا مال بقدر نصاب موجود ہے جس پر زکوٰۃ فرض ہوتی ہے مثلاً ایک سو پندرہ روپے پہلے سے موجود ہیں تو یہ پندرہ روپے اس موجود روپے کے ساتھ ملا کر حساب ہوگا۔ چنانچہ جب ان ایک سو پندرہ روپے کا سال پورا ہوگا تو یہ سمجھا جائے گا کہ قرض سے وصول ہونے والے پندرہ روپے پر بھی پورا سال گذر گیا، لہٰذا پورے ایک سو تیس روپے کی زکوٰۃ فرض ہوگی۔

(۳) تیسری قسم یہ ہے کہ نہ نقد روپیہ قرض دیا نہ سونا چاندی دی، اور نہ کوئی چیز فروخت کی بلکہ کسی اور سبب سے آپ کا قرض دوسرے کے ذمہ ہو گیا مثلاً عورت کا مہر شوہر کے ذمہ ہو، یا شوہر کا بدل کے خلع عورت کے ذمہ ہو یا دیت (خوں بہا) کسی کے ذمہ ہو یا ملازم کی تنخواہ ادا کرنا باقی ہو۔ ایسے قرض کو

فقہاء دین ضعیف کہتے ہیں اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کا حساب وصول ہونے کے دن سے ہوگا۔ پچھلے سالوں کی زکوٰۃ فرض نہیں ہوگی۔ چنانچہ وصول ہونے کے بعد اگر اس پر ایک سال گذر گیا تو اس سال کی زکوٰۃ فرض ہوگی ورنہ نہیں۔

(شامی ج ۲ ص ۵۴)

مسئلہ: پراویڈنٹ فنڈ تیسری قسم میں داخل ہے۔ لہٰذا ملازمت چھوڑنے کے بعد جب اس فنڈ کا روپیہ وصول ہوگا اسی وقت سے اس روپیہ کے سال کی ابتدا ہوگی۔ اور پچھلے سالوں کی زکوٰۃ فرض نہیں ہوگی۔

اطلاع اس مسئلہ میں بعض علماء کا اختلاف ہے وہ اس کو دین قوی یا متوسط قرار دے کر اس پر بھی گذشتہ سالوں کی زکوٰۃ لازم کرتے ہیں۔ اس لئے احتیاطاً کوئی ادا کرے تو افضل ہے۔ اس مسئلہ کی مکمل تحقیق و دلائل کے ساتھ دیکھنا ہو تو ضمیمہ امداد الفتاویٰ جلد دوم میں ملاحظہ فرمائیں[1]۔

سال پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ دیدی تو اس کا حکم

۱- اگر کوئی مالدار کہ جس پر زکوٰۃ فرض ہے سال گذرنے سے پہلے ہی زکوٰۃ دیدے تو یہ جائز ہے، اس کی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ اور اگر وہ فی الحال مال دار نہیں بلکہ کہیں سے مال ملنے کی امید پر سال ملنے سے پہلے ہی زکوۃ دے دی تو یہ زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی۔ جب مال مل جائے اور اس پر سال گذر جائے تو دوبارہ زکوٰۃ دینا فرض ہے۔ (ہدایہ ج اول)

---

(۱) اور پراویڈینٹ فنڈ پر زکوٰۃ اور سود کا مسئلہ ملاحظہ فرمائیں۔

۲۔ مال دار شخص اگر کئی سال کی زکوٰۃ پیشگی دیدے تو یہ بھی جائز ہے البتہ اگر کسی سال مال بڑھ گیا تو اس بڑھے ہوئے مال کی زکوٰۃ علیحدہ دینا ہوگی۔

(در مختار، شامی)

۳۔ کسی کے پاس ایک سو بیس روپے ضرورت سے زائد رکھے ہیں اور سو روپے مزید ملنے کی امید ہے۔ اس لئے پورے دو سو بیس روپے کی زکوٰۃ دے دی تو یہ بھی جائز ہے۔ لیکن ختم سال پر روپیہ اگر نصاب سے کم رہ گیا مثلاً صرف سو روپے باقی رہ گئے تو، زکوٰۃ معاف ہو گئی اور وہ دیا ہوا صدقہ نافلہ ہو گیا۔ اس کا ثواب ملے گا۔ (در مختار و شامی ج اول)

سال مکمل ہونے کے بعد مال ختم یا کم ہو جانے کا حکم

ا۔ کسی کے مال پر پورا سال گذر گیا لیکن ابھی زکوٰۃ نہیں دی تھی کہ تمام مال چوری ہو گیا، یا کسی اور طریقے سے خود بخود ضائع ہو گیا تو زکوٰۃ معاف ہو گئی۔ لیکن اگر اپنا مال اپنے اختیار سے کسی کو دے دیا یا کسی اور طرح اپنے اختیار سے ضائع کر دیا تو جس قدر زکوٰۃ فرض ہوئی تھی وہ معاف نہیں ہوگی بلکہ دینا پڑے گی۔

(ہدایہ و در مختار ج ۲)

۲۔ سال پورا ہونے کے بعد کسی نے زکوٰۃ کی نیت کے بغیر تمام مال خیرات کر دیا تو اس صورت میں بھی زکوٰۃ معاف ہو گئی۔ (ہدایہ ج اول)

۳۔ کسی کے پاس مثلاً چار سو روپے تھے ایک سال گذرنے کے بعد اس میں سے دو سو روپے چوری ہو گئے یا خیرات کر دیئے تو دو سو روپے کی زکوٰۃ دینا ہو گی۔

(درمختار ج او ہدایہ ج ۲)

زکوٰۃ ادا کرنے کا طریقہ اور اس کا حکم

۱۔ جب مال پر پورا سال گذر جائے تو فوراً زکوٰۃ ادا کر دینی چاہئے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اچانک موت آجائے اور یہ فریضہ گردن پر رہ جائے۔ اگر سال گذرنے پر زکوٰۃ نہیں دی۔ یہاں تک کہ دوسرا سال بھی گذر گیا تو یہ گناہ ہے، اس سے توبہ کرنی چاہئے۔ اور دونوں سالوں کی زکوٰۃ ادا کر دینی چاہئے۔ غرض یہ کہ زکوٰۃ دینے میں تاخیر کرنا اگرچہ گناہ ہے۔ لیکن یہ جب بھی دی جائے گی ادا ہوگی قضا نہیں کہلائے گی۔ (درمختار ج ۲)

۲۔ جس قدر مال ہے اس کا چالیسواں حصہ (۱/۴۰) دینا فرض ہے یعنی ڈھائی فی صد مال دیا جائے گا۔ (درمختار ج ۲)

۳۔ زکوٰۃ کی رقم دینے میں اختیار ہے کہ چاہے ایک ہی مستحق کو پوری رقم دیدیں۔ یا کئی غریبوں میں تقسیم کر دیں، نیز یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے ایک دن میں پوری رقم دیدیں یا تھوڑا تھوڑا کر کے کئی مہینے میں دیں۔ (درمختار ج ۲)

۴۔ بہتر یہ ہے کہ ایک غریب کو کم از کم اتنا دیں کہ اس روز کے لئے کافی ہو جائے، اس روز کے لئے اسے کسی اور سے مانگنا نہ پڑے۔ (درمختار ج ۲)

۵۔ ایک ہی فقیر کو اتنا مال دے دینا کہ جتنے مال پر زکوٰۃ فرض ہوتی ہے مکروہ ہے، لیکن اگر دے دیا تو زکوٰۃ ادا ہو گئی اور اس سے کم دینا بغیر کراہت کے جائز ہے۔ (ہدایہ ج ۱)

۶۔ کسی کے پاس چاندی کا اتنا زیور ہے کہ حساب سے تین تولہ چاندی زکوٰۃ ہوتی ہے تو اختیار ہے کہ زکوٰۃ میں چاہے تین تولہ چاندی دے دیں یا تین تولہ چاندی کی قیمت یا اس قیمت کا کوئی اور سامان دے دیں یہی حکم سونے کا ہے کہ اسکی زکوٰۃ چاہے خود سونے میں سے دیدیں یا قیمت کے برابر کوئی چیز دے دیں۔

۷۔ زکوٰۃ کے ادا ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جو رقم کسی مستحق زکوٰۃ کو بہ نیت زکوٰۃ دی جائے، وہ اس کی کسی خدمت وغیرہ کے معاوضہ میں نہ ہو۔

مسئلہ: اسی لئے کسی مسجد کے امام، موذن، یا مدرسہ کے مدرس ملازم کو جو رقم دی جائے اس کا ثواب تو بڑا ہے مگر وہ زکوٰۃ میں شمار نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ اس کی خدمت کے معاوضہ میں ہے۔ ہاں کوئی موذن، امام، مدرس یا اپنے گھر کا نوکر اگر غریب ہے اور تنخواہ میں اس کی ضروریات پوری نہیں ہوتیں تو تنخواہ کے علاوہ زکوٰۃ کی رقم سے بھی اس کی امداد کی جا سکتی ہے۔ اس صورت میں جو کچھ اس کو بہ نیت زکوٰۃ دیا جائے گا، زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ زکوٰۃ کی رقم کسی مستحق زکوٰۃ کو مالکانہ طور پر دیدی جائے جس میں اس کو ہر طرح کا اختیار ہو، اس کے مالکانہ قبضہ کے بغیر زکوٰۃ ادا نہ ہو گی۔

مسئلہ: اسی لئے اگر زکوٰۃ کی نیت سے دس بیس مسکینوں کو بٹھا کر کھانا کھلا دیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہو گی کیونکہ اس کھانے کا ان کو مالک نہیں بنایا گیا۔

مسئلہ: مسجد، مدرسہ، خانقاہ، شفاخانہ، کنواں، پل یا اور کسی رفاہی ادارہ کی تعمیر میں رقم زکوٰۃ خرچ کرنا جائز نہیں اور اگر اس میں خرچ کر دی گئی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی، کیونکہ اس میں بھی مستحق زکوٰۃ کو مالکانہ طور پر نہیں دیا گیا۔

مسئلہ : اسی طرح رقم زکوٰۃ سے کتابیں خرید کر کسی مدرسہ میں وقف کردینایا کوئی زمین خرید کر کسی رفاہ عام کے کام کے لئے وقف کر دینا بھی ادائیگی زکوٰۃ کے لئے کافی نہیں۔

مسئلہ : زکوٰۃ کی رقم سے مکانات بناکر مستحقین زکوٰۃ کو بطور رعایت کے مفت رہنے کے لئے دے دینے سے بھی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی، جب تک مکان کا ان کو مالک نہ بنادیا جائے۔

مسئلہ : شفاخانوں کی تعمیر اور اس کی ضروریات اور ملازمین کی تنخواہوں میں زکوٰۃ کی رقم نہیں دی جاسکتی، البتہ دوائیں جو مستحقین زکوٰۃ کو مفت دی جائیں وہ زکوٰۃ میں لگ سکتی ہیں۔

مسئلہ : بعض حضرات زکوٰۃ اور صدقات واجبہ کی رقم اس کام کے لئے جمع رکھتے ہیں کہ اس سے غریب مسلمانوں کو قرض حسنہ دیا جائے اور پھر وقت پر وصول کرلیا جائے۔ ایسا کرنا ثواب تو ضرور ہے مگر زکوٰۃ اس طرح ادا نہیں ہوتی جب تک مستحقین کو وہ مالکانہ طور پر نہ دے دی جائے۔

مسائل مذکورہ کی مزید تفصیل اور قرآن وسنت سے ان کا ثبوت رسالہ ”قرآن میں نظام زکوٰۃ“ میں ملاحظہ فرمائیں۔

زکوٰۃ کی نیت

زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے نیت زکوٰۃ فرض ہے، اور جس وقت زکوٰۃ کا روپیہ وغیرہ کسی غریب مستحق کو دیں اس وقت دل میں یہ نیت ضرور کرلیں کہ

"میں زکوٰۃ ادا کرتا ہوں" صرف دل سے نیت کر لینا کافی ہے زبان سے کہنا نہ ضروری ہے نہ بہتر۔ اور اگر دل میں نیت نہ کی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی۔ دوبارہ دینا پڑے گی اور یہ جو روپیہ بغیر نیت کے دیا ہے اس کا ثواب نفلی صدقہ کا ہو گا۔ (در مختار ج ۲)

۲۔ اگر کسی مستحق زکوٰۃ کو زکوٰۃ دیتے وقت نیت نہیں کی تو جب تک وہ مال اس غریب کے پاس موجود ہے اس وقت تک بھی یہ نیت کر لینا درست ہے۔ اب نیت کرنے سے بھی وہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، البتہ فقیر کے پاس وہ مال خرچ ہو جانے کے بعد نیت کی تو اس نیت کا اعتبار نہیں۔ اب دوبارہ زکوٰۃ دینا پڑے گی۔ (در مختار ج ۲)

۳۔ جس کو زکوٰۃ دی جائے اسے یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ یہ زکوٰۃ کے پیسے ہیں۔ بلکہ اس کا نہ جتلانا ہی بہتر ہے۔ (در مختار ج ۲)

۴۔ کسی نے زکوٰۃ کی نیت سے مثلاً دس روپے نکال کر الگ رکھ لئے کہ جب کوئی مستحق ملے گا تو دے دوں گا۔ پھر مستحق کو دیتے وقت نیت کرنا بھول گیا تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ البتہ اگر زکوٰۃ کی نیت سے نکال کر علیحدہ نہ رکھتا تو ادا نہ ہوتی، غرض یہ کہ زکوٰۃ کی نیت خواہ روپے نکال کر علیحدہ رکھتے وقت کر لے یا فقیر کو دیتے وقت کر لے، دونوں طرح ٹھیک ہے۔ لیکن اگر دونوں وقت نیت نہ کی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی۔ (ہدایہ ج اول)

۵۔ کسی نے قرض مانگا، اور معلوم ہے کہ وہ اتنا تنگدست اور مفلس ہے کہ کبھی ادا نہ کر سکے گا یا ایسا نادہندہ ہے کہ قرض لے کر کبھی ادا نہیں کرتا، اس کو قرض کے نام سے زکوٰۃ کا روپیہ دے دیا۔ اور دل میں زکوٰۃ کی نیت کر لی تو زکوٰۃ

ادا ہو گئی، اگرچہ لینے والا یہی سمجھے کہ مجھے قرض دیا ہے۔ (عالمگیری)

۶- اگر کسی کو انعام کے نام سے کچھ دیا لیکن دل میں یہ نیت کرلی کہ زکوٰۃ دیتا ہوں تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ اسی طرح کسی غریب یا ان کے بچوں کو عیدی یا تحفہ کے طور پر زکوٰۃ کی رقم دے دی تو زکوٰۃ ادا ہو گئی اگرچہ وہ یہ سمجھیں کہ ہمیں تحفہ دیا ہے اور عزیزوں کے ساتھ ایسا ہی کرنا افضل و بہتر ہے تاکہ ان کو لینے میں شرمندگی نہ ہو۔ (درمختار و عالمگیری)

۷- کسی غریب آدمی پر آپ کے مثلاً دس روپے قرض ہیں، اور آپ کے مال کی زکوٰۃ بھی دس روپے یا اس سے زائد ہے، تو اگر آپ نے اپنا قرض اس کو زکوٰۃ کی نیت سے معاف کردیا تو زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی البتہ اگر اس کو دس روپے زکوٰۃ کی نیت سے دے دیں تو زکوٰۃ ادا ہو گئی، اب یہی روپے اپنے قرض میں اس سے لے لینا درست ہے۔ (درمختار ج۲)

کسی اور شخص کے ذریعہ زکوٰۃ ادا کرنا

۱- آپ کسی دوسرے شخص یا ادارہ کو اپنی زکوٰۃ کی رقم دے کر وکیل و مختار بنا سکتے ہیں کہ وہ آپ کی طرف سے مال زکوٰۃ کو زکوٰۃ کے صحیح مصرف میں خرچ کردے لیکن اس میں دو باتیں پیش نظر رہنی چاہئیں، اول تو یہ کہ اس وکیل پر یہ پورا اعتماد ہو کہ وہ اس رقم کو صرف مستحقین زکوٰۃ ہی پر صرف کرے گا، دوسری مدات خیرات میں خرچ نہ کرڈالے گا، دوسری یہ کہ جب تک آپ کا مال زکوٰۃ اس وکیل کے قبضہ میں رہے گا وہ ایسا ہی ہے جیسے آپ کے پاس رکھا ہے، زکوٰۃ اسی وقت ادا ہو گی جب یہ شخص یا ادارہ مال زکوٰۃ کو مستحقین زکوٰۃ میں خرچ کر

ڈالے۔ بہت سے ادارے زکوٰۃ کی رقم جمع کر لیتے ہیں اور سالہا سال رقم زکوٰۃ رکھی رہتی ہے۔ صرف نہیں ہوتی۔ یہ بڑی بے احتیاطی ہے۔

۲۔ زکوٰۃ کا روپیہ وغیرہ غریب کو اگر خود نہ دیا بلکہ کسی اور کو دیا کہ تم کسی غریب کو دے دینا تو اب وہ شخص غریب کو دیتے وقت اگر زکوٰۃ کی نیت نہ کرے تب بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ (عالمگیری)

۳۔ اگر آپ نے روپے نہیں دیئے لیکن اتنا کہہ دیا کہ تم ہماری طرف سے زکوٰۃ دے دینا اب اس نے آپ کی طرف سے زکوٰۃ دے دی تو یہ ادا ہو گئی۔ اور جو رقم اس نے دی ہے وہ آپ کے ذمہ اس کا قرض ہے۔ (شامی ج ۲)

۴۔ اگر آپ نے کسی سے کچھ نہیں کہا، بلکہ آپ کی اجازت کے بغیر کسی نے آپ کی طرف سے زکوٰۃ دے دی تو زکوٰۃ ادا نہ ہو گی۔ اب اگر آپ منظور بھی کرلیں تب بھی آپ کی زکوٰۃ ادا نہ ہو گی بلکہ یہ خود اس کی طرف سے نفلی صدقہ ہوگا۔ چنانچہ جو رقم اس نے دی ہے وہ آپ سے وصول کرنے کا بھی اسے حق نہیں۔ (شامی)

۵۔ آپ نے کسی شخص کو دو روپے دئے اور کہا کہ میری طرف سے یہ زکوٰۃ میں دے دینا۔ اب اسے اختیار ہے کہ چاہے خود کسی غریب کو دے یا کسی اور کے سپرد کردے کہ تم یہ روپیہ زکوٰۃ میں دے دینا اور نام بتانا بھی ضروری نہیں کہ فلاں شخص کی طرف سے یہ زکوٰۃ دیتا ہوں۔ (بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۲۲)

۶۔ آپ نے کسی کو دو روپے دئے کہ میری طرف سے یہ زکوٰۃ میں دے دینا تو وہ شخص اگر دو روپیہ اپنے کسی رشتہ دار یا ماں باپ کو غریب دیکھ کر دیدے تو

جائز ہے۔ لیکن اگر وہ خود غریب ہے تو خود ہی لے لینا صحیح نہیں، البتہ اگر آپ نے یہ کہہ دیا ہو کہ "جو چاہو کرو اور جسے چاہو دے دو" تو وہ خود بھی لے لے تو درست ہے بشر طیکہ خود مستحق زکوٰۃ ہو۔ (درمختار ج۲)

زکوٰۃ کن لوگوں کو دینا جائز ہے؟

ا۔ جس کے پاس ساڑھے باون تولہ چاندی یا اتنی ہی قیمت یا مالِ تجارت ہو اس کو شرعاً مال دار کہا جاتا ہے، ایسے شخص کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اور ایسے شخص کو زکوٰۃ لینا بھی حلال نہیں۔ (عالمگیری)

۲۔ اسی طرح جس کے پاس اتنی ہی قیمت کا کوئی مال ہو جو مال تجارت تو نہیں لیکن ضرورت سے زائد ہے وہ بھی مال دار ہے ایسے شخص کو بھی زکوٰۃ دینا درست نہیں، اگرچہ خود اس قسم کے مال دار پر بھی زکوٰۃ فرض نہیں۔

(بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۲۳)

۳۔ اور جس کے پاس اتنا مال نہ ہو، بلکہ اس سے کم ہو یا بالکل نہ ہو اس کو "فقیر" کہتے ہیں، ایسے لوگوں کو زکوٰۃ دینا درست ہے اور ان لوگوں کو لینا بھی جائز ہے۔ (درمختار ج۲)

۴۔ بڑی بڑی دیگیں، بڑی دریاں، شامیانے، جن کی کبھی برسوں میں تقریبات کے موقعوں پر ضرورت پڑتی ہے اور روزمرّہ ضرورت نہیں ہوتی یہ سامان ضرورت سے زائد کہلائے گا چنانچہ جس کے پاس ایسا مال بقدر نصاب ہو اسے بھی زکوٰۃ دینے سے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ (شامی ج)

۵۔ رہائش کا مکان، پہننے کے کپڑے اور خدمت گار ملازم، اور گھر کا وہ سامان جو اکثر استعمال میں رہتا ہے، یہ سب ضروری سامان میں داخل ہیں۔ چنانچہ اس سامان کے ہونے سے کوئی شخص مال دار نہیں کہلائے گا، خواہ یہ مال کتنا ہی زیادہ قیمتی ہو، اس لئے اس کو زکوٰۃ دینا بھی صحیح ہے۔ اسی طرح پڑھے لکھے آدمی کے پاس اس کے مطالعہ میں آنے والی کتابیں بھی ضروری سامان میں داخل ہیں کاریگروں کے اوزار بھی ضروری سامان میں داخل ہیں، خواہ وہ کتنی ہی قیمت کے ہوں جب اس کے پاس اوزار کے علاوہ ساڑھے باون تولہ چاندی کے برابر مال موجود نہ ہو تو وہ مستحق زکوٰۃ ہے۔ (شامی ج ۲)

۶۔ کسی کے پاس چند مکان ہیں جو کرایہ پر چلتے ہیں یا کوئی اور آمدنی ہے، لیکن اہل و عیال اور بچے اتنے زیادہ ہیں کہ اچھی طرح گذر نہیں ہوتی، اور اس کے پاس کوئی ایسا مال بھی نہیں جس میں زکوٰۃ فرض ہوتی ہے، تو ایسے شخص کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ (شامی ج ۲)

۷۔ کسی کے پاس ایک ہزار روپے نقد موجود ہیں، لیکن وہ ایک ہزار یا اس سے زائد کا قرضدار بھی ہے تو اس کو بھی زیادہ دینا جائز ہے۔ اور اگر قرض ایک ہزار سے کم ہو تو دیکھیں کہ قرض ادا کرکے کتنے روپے بچتے ہیں۔ اگر بقدر نصاب بچتے ہوں تو اسے زکوٰۃ دینا درست نہیں۔ اور اگر کم بچتے ہیں تو دینا درست ہے۔ (عالمگیری)

۸۔ ایک شخص بہت مال دار ہے، لیکن کہیں سفر میں اتفاق سے اس کے پاس سفر کے لئے کچھ نہیں بچا۔ تمام مال چوری ہو گیا یا اور کسی وجہ سے ختم ہو گیا یہاں تک کہ گھر پہنچنے کے لئے بھی سفر خرچ نہیں رہا تو ایسے شخص کو اس حالت

میں زکوٰۃ دینا درست ہے اگرچہ اس کے گھر میں کتنا ہی مال و دولت موجود[1] ہو۔ اسی طرح اگر حاجی کے پاس راستہ میں خرچ کے لئے کچھ نہ رہا تو اسے بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ اگرچہ اس کے گھر میں خوب مال و دولت موجود ہو۔ (عالمگیری)

۹۔ نابالغ بچوں کا باپ اگر مال دار ہو تو ان کو بھی زکوٰۃ نہیں دے سکتے لیکن اگر بچے بالغ ہو گئے اور خود وہ مال دار نہیں لیکن ان کا باپ مال دار ہے تو ان کو زکوٰۃ دینا درست ہے۔ (عالمگیری)

۱۰۔ اگر نابالغ بچوں کا باپ تو مال دار نہیں لیکن ماں مال دار ہے تو ان بچوں کو زکوٰۃ دینا درست ہے۔ (در مختار ج ۲)

۱۱۔ بنو ہاشم کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اور بنو ہاشم وہ لوگ ہیں جو سید یعنی حضرت فاطمہ زہرہؓ کی اولاد میں سے ہوں یا علوی ہوں، یا حضرت عباسؓ، یا حضرت جعفرؓ یا حضرت عقیلؓ یا حضرت حارث ابن عبدالمطلب کی اولاد میں ہوں۔ (ہدایہ ج اول)

اسی طرح جو بھی صدقہ واجب ہو وہ ان کو نہیں دیا جاسکتا، مثلاً نذر، کفارہ، عشر، صدقہ فطر ان کو نہیں دے سکتے ہیں، البتہ نفلی صدقات و خیرات ان لوگوں کو دے سکتے ہیں۔ (در مختار و شامی)

۱۲۔ زکوٰۃ کسی کافر کو دینا درست نہیں، صرف مسلمان کو ہی دی جاسکتی ہے۔ عشر، صدقہ، فطر، نذر اور کفارہ کا بھی یہی حکم ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے صدقات کافر کو بھی دے سکتے ہیں۔ (بہشتی زیور)

---

(۱) لیکن ایسے شخص کیلئے صرف بقدر ضرورت زکوٰۃ لینا جائز ہے ضرورت سے زائد لینا حلال نہیں۔ ۱۲ عالمگیری

مساجد، اسلامی مدارس، انجمنوں، اور جماعتوں کو زکوٰۃ دینے کے احکام

ان مسائل کا بیان پہلے بھی زکوٰۃ ادا کرنے کے طریقے میں آچکا ہے، مگر عام ضرورت کے پیش نظر اس جگہ پھر تفصیل سے لکھا جاتا ہے۔

۱۔ زکوٰۃ اس وقت تک ادا نہیں ہوتی جب تک کسی مستحق کو اس کا مالک نہ بنادیا جائے، چنانچہ زکوٰۃ کے روپیہ سے مسجد بنوانا، یا کسی لاوارث مردہ کے کفن دفن کا انتظام کردینا، یا مردے کی طرف سے اس کا قرض ادا کردینا، درست نہیں کیونکہ یہاں کسی کو مالک بنانا نہیں پایا گیا۔ (درمختار ج۲)

۲۔ زکوٰۃ کا روپیہ کسی ایسے مدرسہ یا انجمن میں دینا کہ جہاں وہ غریبوں پر خرچ نہ کیا جاتا ہو بلکہ ملازمین کی تنخواہوں یا تعمیر وغیرہ میں خرچ کردیا جاتا ہو جائز نہیں۔ البتہ اگر کسی ادارہ میں غریب طلباء یا دوسرے مسکینوں کو کھانا وغیرہ مفت دیا جاتا ہے تو ایسے مدرسہ یا انجمن وغیرہ میں زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ لیکن یہ زکوٰۃ اس وقت ادا ہوگی جب وہ روپیہ نقد یا اس روپے کے بدلہ میں کھانا وغیرہ غریبوں کو دے دیا جائے۔ یا کوئی اور چیز مثلاً کپڑے یا لحاف وغیرہ مالکانہ طور پر ان کو دیدیئے جائیں۔ (کما فی عامۃ المتون)

۳۔ کسی نے زکوٰۃ کے طور پر کچھ کپڑے یا کتابیں وغیرہ مدرسہ میں دیں تو اگر یہ کپڑے یا کتابیں طلباء کو مالکانہ طریقے پر دے دی گئیں کہ ان سے واپس نہ لی جائیں تو زکوٰۃ ادا ہوگئی ورنہ نہیں۔

۴۔ آج کل عربی مدارس میں کتابیں عموماً مالکانہ طریقہ پر طلباء کو نہیں دی

جاتیں بلکہ عارضی طور پر صرف پڑھنے کے لئے دی جاتی ہیں، سال کے اختتام پر واپس لے لی جاتی ہیں، ایسی کتابیں بھی زکوٰۃ کی رقم سے خریدنا جائز نہیں۔ اسی طرح ایسے کپڑے، کمبل، لحاف وغیرہ بھی زکوٰۃ کی رقم سے خریدنا جائز نہیں جو طلباء کو مالکانہ طور پر نہیں دیئے جاتے بلکہ واپس لے لئے جاتے ہیں۔ البتہ اگر یہ کیا جائے کہ زکوٰۃ نکالنے والا شخص یہ کتابیں یا کمبل وغیرہ کسی مستحق زکوٰۃ کو مالکانہ طور پر دیدے کہ وہ جو چاہے کرے، پھر وہ شخص اپنی طرف سے بخوشی مدرسہ میں داخل کردے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ چاہے اب وہ کتابیں وغیرہ طلباء کو مالکانہ طور پر نہ دی جائیں پھر بھی ادا ہو جائے گی۔ اس صورت میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ زکوٰۃ نکالنے والے کو تو زکوٰۃ نکالنے کا پورا ثواب ملے گا ہی، ساتھ ہی اس غریب کو بھی صدقہ نافلہ کا ثواب ہوگا جس نے یہ کتابیں کمبل وغیرہ لے کر مدرسہ میں دے دئے ہیں۔

۵۔ غریب طلباء کو مدِ زکوٰۃ سے تعلیم کے لئے وظائف دیۓ جاسکتے ہیں۔

۶۔ غریب طلباء کے لئے اسلامی مدارس میں زکوٰۃ دینے میں دوگنا ثواب ہے، ایک ثواب تو زکوٰۃ کا دوسرا ثواب اسلامی تعلیم کی اعانت کا۔ لیکن زکوٰۃ ایسے مدرسہ میں دینی چاہئے جس کے منتظمین پر پورا اعتماد ہو کہ وہ زکوٰۃ کی رقم کو خاص زکوٰۃ ہی کے صحیح مصرف میں یعنی غریب طلباء کی خوراک پوشاک وغیرہ میں اس طرح خرچ کریں گے کہ طلباء اس کے مالک قرار دیئے جائیں۔

شفاخانہ کی تعمیر اور دیگر ضروریات اور ملازمین کی تنخواہوں میں بھی زکوٰۃ کی رقم خرچ نہیں ہوسکتی البتہ جو دوائیں غریبوں کو مفت دی جائیں وہ زکوٰۃ میں شمار ہوں گی۔

تنبیہ

مساجد، مدارس اسلامیہ اور غریبوں کے لئے شفاخانے وغیرہ بنانا مسلمانوں کے لئے بڑے ضروری اور اہم کام ہیں ان میں خرچ کرنے کا اجر و ثواب بھی عظیم ہے مگر شریعت اسلام میں ان کے لئے بیت المال کے دوسری مدات مقرر ہیں جن سے ان کاموں میں خرچ ہونا چاہئے۔ آج کل اسلامی بیت المال قائم نہ ہونے کے سبب مشکلات درپیش ہیں اس مجبوری کے باعث مسلمانوں کو زکوٰۃ کے علاوہ ان کاموں کے لئے مستقل چندہ کرنا ضروری ہو گیا، زکوٰۃ کی رقم بہر حال ان کاموں پر خرچ کرنا درست نہیں، بہت مجبوری کی حالت میں ایسا کیا جا سکتا ہے کہ کسی ایسے غریب مستحق زکوٰۃ کو رقم زکوٰۃ کا با قاعدہ مالک بنادیا جائے جو ان کاموں میں خرچ کرنے کی خواہش رکھتا ہے، مگر ناداری کے سبب عمل سے مجبور ہے، یہ شخص اپنے مالکانہ قبضہ میں لینے کے بعد اپنی رضا اور رغبت سے یہ رقم کسی مسجد مدرسہ یا ادارے کو دیدے تو اس کی طرف سے یہ چندہ ہو گا، جو اداروں کے ہر کام پر خرچ ہو سکے گا۔ لیکن یاد رہے کہ حیلۂ تملیک کے نام سے جو کھیل عام طور پر کھیلا جاتا ہے اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔ کیونکہ عموماً جس کو زکوٰۃ دی جاتی ہے وہ یہ یقین رکھتا ہے کہ مجھے اس مال کا کوئی اختیار نہیں، محض زبانی جمع خرچ کرنا ہے۔ ایسی صورت میں نہ وہ مالک ہوتا ہے نہ زکوٰۃ دینے والے کی زکوٰۃ ادا ہوتی ہے۔ اس حیلہ سے رقم زکوٰۃ کو مساجد مدارس وغیرہ کی تعمیری ضروریات پر لگانا جائز نہیں ہوتا۔

مذکورہ مسائل کی تحقیق و تفصیل عربی کتب فقہ کے علاوہ رسالہ ''قرآن میں نظام زکوٰۃ'' میں ملاحظہ فرمائیں۔

رشتہ داروں اور متعلقین کو زکوٰۃ دینا

۱۔ اپنی زکوٰۃ کا روپیہ اپنے ماں باپ، دادا دادی نانا نانی یا دادا وغیرہ کہ جن کی اولاد سے یہ خود ہے دینا درست نہیں۔ اسی طرح اپنی اولاد، پوتے پوتی، نواسے نواسی، وغیرہ کہ جو اس کی اولاد میں داخل ہیں ان کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ اسی طرح شوہر اور بیوی بھی ایک دوسرے کو اپنی زکوٰۃ نہیں دے سکتے۔

(ہدایہ ج اول)

۲۔ مذکورہ رشتہ داروں کے سوا اور سب کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ مثلاً بھائی، بہن، بھتیجا بھتیجی، بھانجا، بھانجی، چچا، پھوپی، خالہ، ماموں سوتیلی ماں، سوتیلا باپ، سوتیلا دادا، سوتیلی دادی، خسر ساس وغیرہ سب کو دینا جائز ہے بشرطیکہ وہ مستحق زکوٰۃ ہوں۔ (شامی ج ۲)

۳۔ زکوٰۃ اور دوسرے صدقات و خیرات دینے میں سب سے زیادہ اپنے رشتہ داروں کا خیال رکھنا چاہئے اگر یہ غریب ہوں تو پہلے ان کو ہی دینا چاہئے۔ لیکن ان سے یہ نہ کہیں کہ یہ صدقہ یا زکوٰۃ کی چیز ہے۔ تاکہ انہیں شرمندگی نہ ہو۔ حدیث میں ہے کہ قرابت والوں کو خیرات و زکوٰۃ دینے سے دوگنا ثواب ملتا ہے۔ ایک ثواب تو خیرات کا، اور دوسرے اپنے عزیزوں کے ساتھ حسن سلوک و احسان کا انہیں دینے کے بعد جو کچھ بچے وہ اور لوگوں کو دیں۔

(عالمگیری)

۴۔ رضاعی [1] بیٹا، بیٹی، اور رضاعی ماں باپ کو بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

---

(۱) کوئی عورت اگر کسی دوسرے کے بچوں کو دودھ پلائے تو یہ بچے اس عورت کے رضاعی بیٹے یا بیٹی کہلاتے ہیں اور وہ عورت اور اس کا شوہر ان بچوں کے رضاعی ماں باپ کہلاتے ہیں۔ ۱۲ منہ

۵۔ گھر یادوکان وغیرہ کے ملازمین، دھوبی، ڈرائیور، دایا آیا وغیرہ اگر غریب ہوں تو ان کو بھی زکوٰۃ دے سکتے ہیں۔ لیکن یہ ان کی تنخواہ میں نہ لگائیں۔ بلکہ تنخواہ اور مزدوری سے زائد بطور انعام کے دیں، اور دل میں زکوٰۃ دینے کی نیت کرلیں تو درست ہے۔ ورنہ نہیں۔ (عالمگیری)

۶۔ ایک شہر کی زکوٰۃ دوسرے شہر میں بھیجنا مکروہ ہے۔ لیکن اگر دوسرے شہر میں اس کے رشتہ دار مستحق زکوٰۃ رہتے ہوں، یا یہاں کی بہ نسبت وہاں کے لوگ زیادہ ضرورت مند ہوں، تو ان کو بھیجدینا جائز ہے۔ اسی طرح اگر دوسرے شہر کے لوگ دین کے کام میں لگے ہیں مثلاً دینی مدارس کے طلباء یا دین دار علماء دین، یا مجاہدین اسلام ہوں اور وہ مستحق زکوٰۃ بھی ہوں تو ان کو بھی زکوٰۃ بھیجی جاسکتی ہے۔ بلکہ زیادہ ثواب ہے۔ (عالمگیری)

زکوٰۃ دینے میں غلطی ہو جائے تو اس کا حکم

ا۔ اگر کسی کو غریب و مستحق سمجھ کر زکوٰۃ دیدی، پھر معلوم ہوا کہ وہ تو ذمی کافر[1] ہے یا مالدار ہے، یا سید ہے، یا تاریک رات میں کسی کو دے دی۔ پھر معلوم ہوا کہ وہ اس کی ماں، باپ، یا کوئی ایسا رشتہ دار ہے جس کو زکوٰۃ دینا اس کے لئے درست نہیں تو ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ دوبارہ دینا واجب نہیں۔ لیکن لینے والے کو اگر معلوم ہو جائے کہ زکوٰۃ کا روپیہ ہے اور میں زکوٰۃ لینے کا مستحق نہیں ہوں تو اسے نہ لینا چاہئے اور واپس کر دینا چاہئے۔ (درمختار مع شامی)

---

(۱) ذمی وہ کافر ہے جو دارالاسلام کے شہری حقوق رکھتا ہو۔ اور غیر ذمی وہ کافر ہے جو دارالاسلام کے شہری حقوق نہ رکھتا ہو۔ ۱۲ منہ

۲۔ اگر زکوٰۃ دینے کے بعد معلوم ہوا کہ جس کو دی ہے وہ غیر ذمی کافر ہے۔ توزکوٰۃادا نہیں ہوئی۔ پھرادا کریں (در مختار وہدایۃ)

۳۔ اگر کسی کے بارے میں شک ہو کہ معلوم نہیں مال دار ہے یا نہیں تو جب تک تحقیق نہ ہو جائے اس وقت تک اس کو زکوٰۃ نہ دیں: لیکن اگر بغیر تحقیق کئے اسے دے دی تواب اندازہ کریں، اگر غالب گمان یہ ہو کہ غریب ہے تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ مال دار ہے تو ادا نہیں ہوئی دوبارہ زکوٰۃ دیں۔ (شامی ج۲)

متفرقات

ا۔ کسی عورت کا مہر نصاب زکوٰۃ کے برابر یا زائد ہے۔ اور یہ امید ہے کہ جب مہر طلب کرے گی شوہر بلا تامل دیدے گا تو ایسی عورت کو زکوۃ دینا جائز نہیں، لیکن اگر اس کا شوہر اتنا غریب ہے کہ مہر ادا نہیں کر سکتا، یا مال دار تو ہے لیکن نہیں دیتا، تو ایسی عورت کو زکوۃ دینا جائز ہے۔ اسی طرح اگر اس نے مہر معاف کر دیا ہو تو پھر بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ (در مختار ج۲)

تنبیہ

عام طور سے لوگ صرف اسی کو فقیر سمجھتے ہیں جو بھیک مانگتا ہو۔ حالانکہ بعض اوقات باعزت لوگ زیادہ مستحق ہوتے ہیں۔ مگر شرم کی وجہ سے اپنی غربت نہ اپنے لباس سے ظاہر ہونے دیتے ہیں نہ زبان سے کہتے ہیں۔ دیکھنے سے

بظاہر وہ غریب معلوم نہیں ہوتے بلکہ بعض اوقات وہ تنخواہ دار ملازم بھی ہوتے ہیں۔ لیکن زیادہ عیال ہونے کی وجہ سے بہت تنگدست رہتے ہیں۔ اگر تحقیق سے کسی ایسے شخص کا علم ہو جائے تو اس کو غنیمت سمجھنا چاہئے، ایسے لوگوں کو زکوۃ وخیرات دینا زیادہ باعث ثواب ہے۔ کیونکہ بھیک مانگنے والا تو کہیں اور سے بھی مانگ لے گا۔ لیکن یہ غریب شرم وخودداری کی وجہ سے کسی سے کچھ کہہ بھی نہیں مانگ سکتا۔

زمین کی پیداوار پر زکوۃ (عشر) کا بیان

عشر اور عشری زمین کی تعریف

جو زمین مسلمانوں نے کفار سے جنگ کر کے فتح کی ہو اور فتح کر کے مسلمانوں کے امیر نے وہ مسلمانوں میں تقسیم کر دی ہو وہ زمین، عشری کہلاتی ہے۔ اسی طرح اگر کسی جگہ کے کافر باشندے خود بخود ہی بغیر جنگ کے مشرف باسلام ہو گئے ہوں تو ان کی زمین بھی عشری کہلاتی ہے۔

لیکن اگر وہ زمین جنگ کر کے فتح نہیں کی گئی بلکہ بغیر جنگ کئے صرف صلح سے فتح ہو گئی۔ اور زمین ان کے کافر مالکوں ہی کے قبضہ میں چھوڑ دی گئی تو وہ زمین عشری نہیں۔ اسی طرح اگر وہ زمین جنگ کر کے فتح تو کی ہے، لیکن مسلمانوں میں تقسیم نہیں کی گئی بلکہ وہیں کے کافر باشندوں کی ملکیت میں رہنے دی تو وہ زمین بھی عشری نہیں۔ (ہدایہ ص۱۷۰ ج۲)

مسئلہ : اگر کسی کے آباؤ اجداد سے عشری زمین پشت در پشت چلی آتی

ہو۔ یا کسی ایسے مسلمان سے اس نے خریدی ہو جس کے پاس اس کے آباؤ اجداد سے عشری زمین اسی طرح چلی آتی ہو تو ایسی زمین کی پیداوار پر بھی زکوٰۃ فرض ہوتی ہے، اور اس زکوٰۃ کو عشر کہا جاتا ہے۔ (شامی ص ۴۷۔ ۲)

مسئلہ: پاکستان میں جو ہندوؤں کی متروکہ زمینیں مہاجرین کو ان کے کلیم کے معاوضہ میں ملی ہیں یا کسی مہاجر کو یا کسی ادارہ کو حکومت پاکستان نے بلا معاوضہ ہی دے دی ہیں۔ یہ سب زمینیں عشری ہیں۔ اگر بارانی ہوں تو دسواں حصہ اور نہری یا چاہی ہوں تو بیسواں حصہ پیداوار کا صدقہ کرنا واجب ہے۔

مسئلہ: اگر عشری زمین کوئی کافر خرید لے تو وہ عشری نہیں رہتی۔ پھر اس سے اگر مسلمان خرید لے یا کسی اور طریقہ سے مسلمان کو مل جائے تب بھی وہ عشری نہ ہو گی۔ لہٰذا اس پر عشر بھی واجب نہ ہو گا۔ (در مختار ج ۲)

زکوٰۃ اور عشر میں فرق

زکوٰۃ اور عشر کے احکام میں چھ اعتبار سے فرق ہے۔

(۱) عشر واجب ہونے میں کسی نصاب کی شرط نہیں۔ چنانچہ پیداوار کم ہو یا زیادہ بہر حال اس پر عشر فرض ہو گا۔ البتہ اگر پیداوار پونے دو سیر (نصف صاع) سے بھی کم ہو عشر فرض نہیں۔ (در مختار و شامی ج ۲)

(۲) عشر میں پیداوار پر ایک سال گذرنے کی بھی شرط نہیں، چنانچہ اگر کسی زمین میں سال میں دو مرتبہ فصل ہوتی ہے۔ یا کسی درخت پر سال میں دو مرتبہ پھل آتا ہے تو ہر مرتبہ کی پیداوار میں عشر فرض ہو گا۔ (در مختار و شامی ج ۲)

(۳) عشر فرض ہونے میں عاقل ہونے کی بھی شرط نہیں لہٰذا مجنون کے مال پر بھی عشر فرض ہوتا ہے۔ (در مختار و شامی ج۲)

(۴) اس میں بالغ ہونے کی بھی شرط نہیں۔ چنانچہ نابالغ کے مال پر بھی عشر فرض ہوتا ہے۔ (در مختار و شامی ج۲)

(۵) عشر کے لئے آزاد ہونا بھی شرط نہیں، چنانچہ غلام کے مال پر بھی عشر فرض ہوتا ہے۔ (در مختار و شامی ج۲)

(٦) زمین کا مالک ہونا بھی شرط نہیں، چنانچہ اگر وقف زمین میں اہل وقف کاشت کریں تو اس پیداوار پر بھی عشر فرض ہوگا۔ اسی طرح اگر زمین کرایہ پر لے کر اس میں کاشت کریں تو اس پیداوار پر بھی عشر فرض ہوگا۔

(ہذا کلہ من رد المحتار ص۵۷ ج۲)

کس قسم کی پیداوار پر عشر ہے اور کتنا؟

۱۔ زکوۃ عشر صرف عشری زمینوں پر واجب ہے۔ دوسری قسم کی زمینیں جن کو خراجی کہا جاتا ہے، ان پر عشر واجب نہیں، بلکہ ان کا خراج وصول کرنا حکومت کا کام ہے۔ (ہدایہ)

۲۔ خراجی زمینوں کی سرکاری مال گذاری جو حکومت وصول کر لیتی ہے اس سے خراج ادا ہو جاتا ہے۔ لیکن عشری زمینوں کی سرکاری مال گذاری ادا کرنے سے عشر ادا نہیں ہوتا۔ کیوں کہ حکومت نہ اس کو عشر کہہ کر وصول کرتی ہے نہ عشر کے مخصوص مصارف میں صرف کرنے کا وعدہ کرتی ہے، اس لئے

مسلمانوں کو عشری زمینوں کا عشر سرکاری مال گذاری کے علاوہ ادا کرنا اور مصارف زکوۃ پر صرف کرنا ضروری ہے۔

۳۔ جو زمینیں بارانی ہیں یعنی صرف بارش کے پانی سے ان میں پیداوار ہوتی ہے نہر یا کنویں وغیرہ سے آب پاشی نہیں کی جاتی ان کی پیداوار کا عشر یعنی دسواں حصہ اس کی زکوۃ ہے جس کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ اسی طرح ایسی زمینیں جن کی کھیتی کسی ندی نالہ کے کنارہ پر گہرائی میں ہونے کی وجہ سے خود بخود زمین کے پانی سے سیراب ہو جاتی ہے جن کو عرف میں کھادر کی زمینیں بولتے ہیں ایسی زمینوں کا بھی وہی حکم ہے جو بارانی زمینوں کا یعنی پیداوار کا دسواں حصہ ان کی زکوۃ ہوتی ہے۔ (ہدایۃ)

۴۔ اور نہری یا چاہی زمینیں جو سرکاری نہر کے پانی سے یا کنویں کے پانی سے سیراب کی جاتی ہیں۔ ان میں پیداوار کا بیسواں حصہ ان کی زکوۃ ہے جو حقیقت میں تو نصف عشر ہے۔ مگر اصطلاحاً اس کو بھی عشر کہہ دیا جاتا ہے۔ (ہدایۃ)

۵۔ باغات کے احکام بھی اس معاملہ میں وہی ہیں جو زرعی زمینوں کے اوپر بتلائے گئے ہیں کہ بارانی زمینوں کے باغ کی پیداوار میں دسواں حصہ اور نہری یا چاہی باغ کی پیداوار میں بیسواں حصہ زکوۃ عشر کا واجب ہے۔ (عالمگیری)

۶۔ گنا۔ پھل۔ ترکاری۔ اناج۔ پھول وغیرہ جو کچھ پیدا ہو سب کا یہی حکم ہے۔ (عالمگیری)

۷۔ جو زمین کسی کو ٹھیکہ یا مقاطعہ پر معینہ رقم کے معاوضہ میں دی گئی ہو اس کی پیداوار کا عشر ٹھیکہ دار کے ذمہ ہے۔ مالک زمین کے ذمہ نہیں۔ اور جو بٹائی

پر دی جائے اس کا عشر مالک زمین اور اس کاشت کار دونوں پر اپنے حصہ پیداوار کے مطابق ہے۔ (از بہشتی زیور حکیم الامۃ تھانویؒ)

۸۔ عشری زمین یا پہاڑ یا جنگل سے اگر شہد نکالا تو اس میں بھی عشر (دسواں حصہ) دینا فرض ہے۔ (درمختار ج ۲)

۹۔ کسی نے اپنے گھر میں کوئی درخت یا ترکاری وغیرہ بوئی اور اس میں پھل وغیرہ آیا تو اس میں عشر فرض نہیں۔ (عالمگیری)

۱۰۔ جن لوگوں کو زکوۃ دینا جائز ہے انہی کو عشر دینا بھی جائز ہے۔ اور جنہیں زکوۃ نہیں دی جاسکتی انہیں عشر بھی نہیں دے سکتے۔ (در و شامی ج ۲)

۱۱۔ زکوۃ کی طرح عشر میں بھی اختیار ہے کہ چاہے بعینہٖ اسی پیداوار میں سے یہ صدقہ نکال دیں اور چاہے اس صدقہ کی قیمت ادا کردیں مثلاً کسی کی عشری زمین میں دس من گندم پیدا ہوا تو اسے اختیار ہے کہ چاہے اس میں سے ایک من گندم دیدے یا ایک من گندم کی قیمت دیدے۔

بندہ محمد رفیع عثمانی

مدرس دارالعلوم کراچی

۱۲ شعبان ۱۳۸۲ھ

زکوٰۃ وعشر آرڈیننس میں
اصلاحات کیلئے تجاویز

زکوٰۃ و عشر آرڈی ننس میں اصلاحات کے لئے تجاویز

سینٹ کی قائمہ کمیٹی برائے خزانہ کی ذیلی کمیٹی برائے زکوٰۃ و عشر کا ایک اجلاس ۱۷ فروری ۱۹۹۲ء (۱۲ شعبان المعظم ۱۴۱۲ھ) کو سینٹ کے کمیٹی روم (اسلام آباد) میں منعقد ہوا، کمیٹی کے چیرمین جناب پروفیسر خورشید احمد کی دعوت پر صدر دارالعلوم کراچی مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب نے بھی اسمیں شرکت فرمائی اور مندرجہ ذیل تجاویز پیش کیں اور تمہید میں فرمایا کہ موجودہ نظام زکوٰۃ و عشر کی اصلاح اور اسے بہتر بنانے کیلئے پچھلے کئی سالہ تجربات کی روشنی میں تین امور کا بغور تنقیدی جائزہ لینے کی ضرورت ہے، اور تینوں امور میں اصلاحات تجویز کرنی چاہئیں، وہ تین امور یہ ہیں:۔

(۱) زکوٰۃ و عشر آرڈی ننس مجریہ ۱۹۸۰ء (جس میں ۱۹۸۳ء تک کی گئی ترمیمیں بھی شامل ہیں)

(۲) اس آرڈی ننس کے تحت بنائے گئے قوانین، ضابطے، قواعد، اور اس کے تحت اختیار کی گئی حکمت عملی، اور عملی پالیسیاں۔

(۳) اس نظام کو چلانے والی مشینری (رجالِ کار) کی اہلیت، دیانت، اور فرض شناسی۔

لیکن آج کی مجلس کا موضوع چونکہ صرف اول الذکر (زکوٰۃ و عشر آرڈی ننس) ہے، اسلئے اسکے متعلق تجاویز پیش کر رہا ہوں، تاہم آخر میں بطور ضمیمہ صرف دو تجویزیں ایسی بھی عرض کروں گا جنکا تعلق امر ثانی یعنی آرڈی ننس کے تحت بنائے گئے، (یا بنائے جانیوالے) قوانین، ضوابط اور قواعد اور حکمت عملی سے ہے، تاہم موخر الذکر دونوں موضوعات پر غور و خوض بھی کسی مستقل اجلاس میں کیا جانا چاہئے۔

نحمده ونصلی علیٰ رسوله الکریم

تجویز نمبر ا۔ کسی مسلم فقہی مکتب فکر کے لوگوں کو زکوٰۃ کی کٹوتی سے مستثنیٰ کرنا درست نہیں، لہٰذا پہلے باب دفعہ ا، کی ذیلی دفعہ ۳، اور اسکی ذیلی شق (۳ الف) حذف کر دینی چاہیئے۔

تجویز نمبر ۲۔ مستحق زکوٰۃ کی تعریف آرڈی ننس میں درج نہیں اس کا اضافہ ہونا چاہیئے۔

تجویز نمبر ۳۔ دوسرے باب دفعہ ۳، کی ذیلی دفعہ (ا) اور اس تیسرے فقرۂ شرطیہ میں مندرجہ ذیل طریقے سے ترمیم ضروری ہے۔

ذیلی دفعہ (ا) میں لفظ تاریخ تشخیص مالیت سے پہلے لفظ سال زکوٰۃ کے آغاز اور کا اضافہ کیا جائے اور لفظ اور پورے پچھلے سالِ زکوٰۃ کے دوران صاحب نصاب رہا ہو، کو حذف کر دیا جائے، کیونکہ جو شخص سالِ زکوٰۃ کے آغاز اور ر تاریخ تشخیص مالیت (سال زکوٰۃ کے اختتام) میں صاحب نصاب تھا، دوران سال اس کے پاس مالیت، نصاب سے کم رہ گئی (ختم نہیں ہوئی) تو ایسے شخص پر زکوٰۃ شرعاً فرض ہے۔

نیز ذیلی دفعہ (ا) کے تیسرا الگ کریں بفقرۂ شرطیہ میں بھی اس کو شریعت کے مطابق کرنے کے لئے لفظ تاریخ تشخیص مالیت سے پہلے لفظ سال زکوٰۃ کے آغاز پر اور کا اضافہ کیا جائے، اور لفظ پورے پچھلے سالِ زکوٰۃ حذف کر دیا جائے۔

تجویز نمبر ۴: دوسرے باب کی دفعہ ۳، کے ذیلی دفعہ ۲ سے لفظ مندرجہ ذیل، کو حذف کرنا ضروری ہے، نیز اسی ذیلی دفعہ کی شقات (الف) و (ب) و (ج) کو بھی حذف کر دیا جائے، تاکہ ہر قسم کے ثابت شدہ قرضے جو کسی سے لئے گئے

ہوں زکوٰۃ کی کٹوتی سے مستثنیٰ ہو سکیں، البتہ تجارتی مقاصد کیلئے حاصل کئے گئے قرضے اگر زکوٰۃ سے مستثنیٰ نہ کئے جائیں تو شرعاً اسکی گنجائش معلوم ہوتی ہے، نیز دفعہ ۳ کی ذیلی دفعہ ۳ کی شق (ب) سے لفظ پورے پچھلے سال کو لفظ پچھلے سال زکوٰۃ کے آغاز اور تاریخ تشخیص مالیت سے بدل دیا جائے، تاکہ تجویز نمبر ۳ سے مطابقت ہو سکے۔

تجویز نمبر ۵: پانچویں باب دفعہ ۱۲، ذیلی دفعہ (۲) (ج) کے بعد اس فقرۂ شرطیہ کا اضافہ کیا جائے، مگر شرط یہ ہے کہ ہر صوبے سے ایک شخص اسطرح نامزد کیا جائے گا کہ سب صوبوں سے نامزد کردہ اشخاص کے مجموعے میں کم از کم ۲ حضرات دینی علوم کے ماہر ہوں۔

تجویز نمبر ۶: دفعہ ۸، کی شق (الف) میں لفظ غریب کے بعد لفظ افراد کی جگہ لفظ مسلمان لکھا جائے۔

تجویز نمبر ۷: پانچویں باب دفعہ ۱۶ کی ذیلی دفعہ ۳ کے پہلے فقرۂ شرطیہ کے بعد مندرجہ ذیل فقرۂ شرطیہ کا اضافہ کیا جائے،

مزید شرط یہ ہے کہ ضلع زکوٰۃ کمیٹی میں غیر سرکاری ارکان میں کم از کم ۳ مستند علمائے دین ہوں گے۔

تجویز نمبر ۸: دفعہ ۱۹ الف، میں ہر جگہ لفظ ارکان کے بعد لفظ عہدیداران کا اضافہ کیا جائے تاکہ زکوٰۃ کونسلوں اور زکوٰۃ کمیٹیوں کے عہدیداران کا بھی مسلمان ہونا اس آرڈی ننس کی رو سے لازمی ہو جائے۔

تجویز نمبر ۹: پورے آرڈی ننس میں جہاں جہاں بھی لفظ بالغ مسلمان لکھا گیا ہے وہاں عاقل بالغ مسلمان لکھا جائے۔

۱۲ شعبان ۱۴۱۲ھ
۱۷ فروری ۱۹۹۲ء

کتبہ: محمد رفیع عثمانی
صدر دارالعلوم کراچی۔ کراچی

ضمیمۂ تجاویز محمد رفیع عثمانی

بابت موجودہ نظام زکوٰۃ و عشر

تجویز نمبر ۱: مستحقین کو مالی امداد بہت کم بلکہ برائے نام دی جاتی ہے، اور طویل وقفوں سے دی جاتی ہے، اس طرح کسی بھی مستحق زکوٰۃ کی ضرورت پوری نہیں ہوتی نہ اس کی حاجتمندی کا ازالہ ہوتا ہے، جسکے باعث وہ بھیک مانگنے پر بھی بسا اوقات مجبور ہو جاتا ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ گیارہ بارہ سال سے نافذ شدہ اس نظام زکوٰۃ کا کوئی خوشگوار اثر معاشرے پر مرتب نہیں ہوا، اور اس نظام کی کوئی افادیت عوام کے سامنے نہیں آسکی، اس طرح نظام زکوٰۃ بدنام بھی ہو رہا ہے، اور اس پر عوام کا اعتماد کمزور ہونے میں یہ ایک سبب بھی اثر انداز ہو رہا ہے۔

لہٰذا میری تجویز ہے کہ جس شخص کے بارے میں یہ ثابت ہو چکا ہو کہ وہ شرعاً مستحق زکوٰۃ ہے، اسے (خاص طور سے جبکہ وہ یتیم، بیوہ، یا اپاہج ہو) پابندی سے ہر ماہ اتنی رقم زکوٰۃ فنڈ سے دی جائے جو اس کی اور اس کے زیر کفالت افراد کی ضرورتوں کو موجود مہنگائی کے دور میں بھی باعزت طریقے سے پورا کر سکے۔

تجویز نمبر ۲: اگر نظام زکوٰۃ کو صحیح اور موثر طریقے سے نافذ کر دیا جائے اور

زکوٰۃ فنڈ سے بے کس اور کمانے کے ناقابل افراد کی پوری کفالت کی جائے تو کسی مسلمان کو گداگری اور بھیک مانگنے کی ضرورت نہیں رہے گی، لہٰذا جلد از جلد نظام زکوٰۃ کو مفید اور مؤثر بنا کر انسداد گداگری کے لئے بھی مؤثر نظام وضع کیا جائے، تاکہ پورے ملک میں مسلمان بھکاری نظر نہ آئے۔

۱۲ شعبان ۱۴۱۲ھ
۷ افروری ۱۹۹۲ء

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ
دار العلوم کراچی

مسائل صدقۂ فطر

مسائل صدقۃ الفطر

بعض لوگ غلطی سے یہ سمجھتے ہیں کہ جس پر زکوۃ فرض نہیں اس پر صدقۂ فطر بھی واجب نہیں، حالانکہ بہت سے لوگوں پر زکوۃ فرض نہیں ہوتی مگر صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے، جیساکہ کئی مسائل میں آگے معلوم ہوگا۔

(۱) جو مسلمان اتنا مالدار ہو کہ اس پر زکوۃ فرض ہو، یا زکوۃ تو فرض نہ ہو لیکن اس کے پاس ضروری سامان سے زائد اتنا سامان ہو کہ اس کی قیمت ساڑھے (۵۲۱/۲) تولہ چاندی کی قیمت کے برابر ہو تو اس پر صدقہ فطر واجب ہے، چاہے وہ سامان تجارت کا ہو یا تجارت کا نہ ہو، (مثلاً گھریلو سامان ضرورت سے زائد ہو) اور چاہے اس پر پورا سال گذرا ہو یا نہ ہو گذرا ہو۔ (مراقی الفلاح)

(۲) کسی کے پاس اپنی رہائش کا بڑا قیمتی مکان ہے اور پہننے کی قیمتی کپڑے ہیں مگر ان میں سچا گوٹہ ٹھپہ نہیں نیز گھریلو سامان ہے جو استعمال میں آتا رہتا ہے مگر زیور اور روپے نہیں، کچھ سامان ضرورت سے زیادہ بھی ہے اور کچھ سچا گوٹہ ٹھپہ زیور اور روپے بھی ہیں، مگر ان کا مجموعہ ساڑے باون تولہ چاندی کی قیمت سے کم ہے تو ایسے شخص پر صدقۂ فطر واجب نہیں۔ (مراقی الفلاح)

(۳) کسی کے پاس زیور اور روپے نہیں نہ سامان تجارت ہے مگر کچھ اور سامان ضرورت سے زیادہ ہے جس کی مجموعی قیمت ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر ہے تو ایسے شخص پر زکوۃ واجب نہیں مگر صدقۂ فطر واجب

ہے۔(مراقی الفلاح)

(۴) کسی کے پاس دو مکان ہیں، ایک میں خود رہتا ہے اور ایک خالی پڑا ہے یا کرایہ پر دیا ہوا ہے تو شرعاً یہ دوسرا مکان ضرورت سے زائد ہے اگر اس کی قیمت ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر ہو تو اس شخص پر صدقۂ فطر واجب ہے، البتہ اگر اسی مکان کے کرایہ پر اس کا گذارہ ہو تو یہ مکان بھی ضروری سامان میں داخل ہو جائے گا اور اس پر صدقۂ فطر واجب نہ ہوگا۔(فتاویٰ قاضی خان)

(۵) کسی کے پاس ضروری سامان سے زائد مال اور سامان ہے مگر وہ قرض دار بھی ہے تو قرضہ منہا کر کے دیکھیں کیا بچتا ہے؟ اگر ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر یا زائد بچتا ہو تو صدقۂ فطر واجب ہے، اور اس سے کم بچے تو واجب نہیں۔(در مختار)

(۶) عید الفطر کے دن صبح صادق کے وقت یہ صدقہ واجب ہوتا ہے، لہٰذا اگر فجر کا وقت آنے سے پہلے ہی کسی کا انتقال ہو گیا تو اس پر صدقۂ فطر واجب نہیں، اس کے مال میں سے نہ دیا جائے، اور جو بچہ عید کے دن فجر کے وقت سے پہلے پیدا ہوا اس کی طرف سے صدقۂ فطر دینا واجب ہے، اور جو بچہ فجر کا وقت شروع ہونے کے بعد پیدا ہوا اس کی طرف سے صدقۂ فطر واجب نہیں۔(عالمگیری)

(۷) مرد پر صدقہ اپنی طرف سے اور اپنی چھوٹی (نابالغ) اولاد کی طرف سے ادا کرنا واجب ہے، بالغ اولاد اور بیوی کی طرف سے ادا کرنا واجب نہیں، اگر بیوی یا بالغ اولاد کے پاس اتنا مال ہو کہ جس سے صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے تو وہ اپنا اپنا صدقۂ فطر خود ادا کریں، البتہ اگر مرد اپنی بیوی اور نابالغ اولاد کی طرف سے

(۱۴) اگر گندم اور جو کے علاوہ کوئی اور اناج دینا ہو، مثلاً چنا، جوار، یا چاول وغیرہ تو اتنا دیں کہ اس کی قیمت اتنے خالص گندم یا اتنے خالص جو کی برابر ہو جائے جتنا اوپر بیان ہوا۔ (در مختار)

(۱۵) اگر گندم اور جو نہیں دیئے بلکہ اتنے خالص گندم یا اتنے خالص جو کی قیمت دیدی تو یہ سب سے بہتر ہے (عالمگیری) قیمت چونکہ گھٹتی بڑھتی رہتی ہے، لہٰذا ہر سال ادا کرنے کے وقت بازار سے خالص گندم کی قیمت معلوم کر کے عمل کیا جائے آج کل راشن کا آٹا چونکہ خالص گندم کا نہیں ہوتا لہٰذا اس کی قیمت کا اعتبار نہیں۔

(۱۶) اوپر جو مقدار بیان کی گئی یہ ایک شخص کا صدقۂ فطر ہے، جس مرد پر صدقۂ فطر واجب ہو اگر اس کی نابالغ اولاد بھی ہے تو ہر بچہ کی طرف سے بھی اتنا ہی صدقۂ فطر دینا واجب ہے۔

(۱۷) ایک آدمی کا صدقۂ فطر ایک ہی فقیر کو دیں یا تھوڑا تھوڑا کر کے کئی فقیروں کو دیدیں دونوں طرح جائز ہے۔ (در مختار)

(۱۸) اگر کئی آدمیوں کا صدقۂ فطر ایک ہی فقیر کو دیدیا تو یہ بھی درست ہے۔ (در مختار)

(۱۹) صدقۂ فطر ان ہی لوگوں کو دیا جا سکتا ہے جو زکوۃ کے مستحق ہیں۔

واللہ اعلم

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ

صدر دار العلوم کراچی - کراچی ۱۴

بھی ان کو بتاکر ادا کردے تو یہ بھی درست ہے، ان کی طرف سے ادا ہو جائیگا۔(ہدایہ)

(۸)اگر چھوٹے (نابالغ) بچے کی ملکیت میں اتنا مال ہو جتنے کے ہونے سے صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے، مثلاً اس کے کسی رشتہ دار کا انتقال ہوا اس کی میراث میں اس بچہ کو حصہ ملا، یا کسی اور طرح سے بچے کو مال مل گیا تو باپ اس بچہ کا صدقۂ فطر اس کے مال میں سے ادا کرے اپنے مال میں سے دینا ضروری نہیں۔ (قاضی خان)

(۹) جس نے کسی وجہ سے روزے نہیں رکھے اس پر بھی صدقہ واجب ہے اور جس نے روزے رکھے اس پر بھی واجب ہے دونوں میں کچھ فرق نہیں۔(عالمگیری)

(۱۰) بہتر یہ ہے کہ عید الفطر کی نماز کو جانے سے پہلے ہی یہ صدقہ ادا کردیا جائے اگر پہلے نہ دیا تو بعد میں ادا کردیں۔(عالمگیری)

(۱۱) کسی نے عید کے دن سے پہلے ہی رمضان میں صدقہ فطر دیدیا تب بھی ادا ہو گیا اب دوبارہ دینا واجب نہیں۔(در مختار)

(۱۲) اگر کسی نے عید کے دن صدقہ فطر نہ دیا تو معاف نہیں ہوا، اب کسی دن دیدینا چاہئے۔(ہدایہ)

(۱۳)صدقۂ فطر میں اگر گندم دیں یا خالص گندم کا آٹا دیں تو ایک شخص کی طرف سے ایک سیر ساڑھے بارہ چھٹانک دیں، بلکہ احتیاطاً پورے دو کلو یا کچھ زیادہ دیدینا چاہئے کیونکہ زیادہ دینے میں کچھ حرج نہیں بلکہ بہتر ہے، اور اگر جو یا خالص جو کا آٹا دینا ہو تو اس کا دوگنا دینا واجب ہے۔(ہدایہ)

جرمنی میں رؤیت ہلال کا مسئلہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جرمنی میں رؤیت ہلال کا مسئلہ

محترم مفتی صاحبان دارالعلوم کراچی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ
براہ کرم درج ذیل مسئلہ کا حل قرآن وحدیث کی روشنی میں بیان کریں:
ہم یہاں جرمنی میں مقیم ہیں اور ہر سال ہمیں اس مسئلہ سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔

جرمنی میں مختلف اقوام رہائش پذیر ہیں جن میں خاص طور پر ترکی، عربی اور دوسری اقوام جن میں پاکستانی بھی شامل ہیں اسلامی تاریخیں چاند کے حساب سے یعنی رؤیت کے مطابق طے کی جانی چاہئے۔

جرمنی میں عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ چاند موسم ابر آلود ہونے کی وجہ سے کم ہی نظر آتا ہے خاص طور پر پہلی تاریخوں میں چاند کا نظر آنا محال ہے۔

اب یہاں ہوتا یہ ہے کہ ترکی احباب کا اپنا ایک کیلنڈر ہوتا ہے جس میں سارے سال کی تاریخیں پہلے سے طے ہوتی ہیں یعنی اسلامی مہینے پہلے سے طے ہوتے ہیں کہ کب شروع ہوں گے۔

عربی احباب مکہ کے کیلنڈر کے حساب سے چلتے ہیں یعنی جب عید مکہ مکرمہ میں ہوگی تو یہاں بھی عید ہوگی۔

پاکستانی احباب یہاں محکمہ موسمیات اور انگلینڈ والوں سے پوچھ کر چاند کی تاریخیں طے کرتی ہیں واضح رہے کہ انگلینڈ میں بھی موسم عام طور پر ابر آلود رہتا ہے۔سوائے ترکی کے جرمنی کے پڑوس میں کوئی مسلمان ملک نہیں ہے۔

واضح رہے کہ محکمہ موسمیات والوں کے کیلنڈر کے حساب سے 23,02,2001 کو چاند صرف دو منٹ کیلئے نظر آنا چاہئے تھا تو ہماری پاکستانی مسجد نے فیصلہ کیا کہ چونکہ عام آنکھ اس چاند کو نہیں دیکھ سکتی اس لئے چاند 24.02.2001 کا معتبر ہے۔

جرمنی کا محکمہ موسمیات اگلے چند سال کا چاند کا حساب پہلے سے ہی دے دیتا ہے۔

1) اب یہاں تمام دوسرے احباب تو عید 05.03.2001 کو منا رہے ہیں اور پاکستانی احباب (فرینکفرٹ) 06.03.2001 کو عید منا رہے ہیں۔

مسئلہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی نے بھی (عربی، ترکی اور پاکستانی) جرمنی میں رؤیت کو ملحوظ نظر نہیں رکھا تو ایک عام مسلمان کا کیا طریقہ کار ہونا چاہئے کہ قرآن اور سنت کے احکام صحیح طرح پورے ہو جائیں؟

2) کیا ایک مسلمان پر لازم ہے کہ وہ ایک دن انتظار کرے جبکہ اس کے شہر کی واحد ترکی مسجد میں نماز عید 05.02.2001 کو پڑھی جا رہی ہو اور اس شہر کے سارے مسلمان جو کہ 99% ترکی ہیں اسی دن اس عید کو منا رہے ہوں اور وہ ایک مسلمان فرینکفرٹ کی پاکستانی مسجد کے ساتھ عید منانے چونکہ وہ ہمیشہ ان کے ساتھ ہی عید مناتا ہے جبکہ فرینکفرٹ اس کے شہر سے تقریباً 48 میل دور ہے کیا یہ صحیح ہے؟

3) کیا ام القریٰ کے حساب سے جرمنی میں عید کرنا صحیح ہے؟

براہ کرم جلد از جلد جوابی فیکس سے نوازیں تاکہ ہم صحیح طریقے سے اپنا دینی فریضہ ادا کرسکیں

والسلام علیکم

دعاؤں کا طالب

محمد اشرف قریشی جرمنی

الجواب

۱-اصل میں تو یوں ہونا چاہئے کہ جرمنی میں کوئی ایک مرکزی رؤیت ہلال کمیٹی قائم ہو، جو علماء دین پر مشتمل ہو اور کوشش یہ کی جائے کہ اس میں عرب، ترک اور پاکستانی و ہندوستانی علماء کرام شامل ہوں، پھر یہ کمیٹی چاند دیکھنے کے لئے ملک کے مختلف علاقوں میں جہاں چاند نظر آنے کا زیادہ امکان ہو، ذیلی کمیٹیاں بنادے۔ ہر کمیٹی میں بھی کوشش کی جائے کہ کم از کم ایک دو عالم دین شامل ہوں، اور یہ کمیٹیاں شرعی ضابطہ شہادت کے مطابق گواہیاں سن کر رؤیت ہلال کا پورے ملک کے لئے فیصلہ کردیں، اور جرمنی کے تمام مسلمان اس فیصلے کے مطابق عمل کریں، ان کمیٹیوں کی رہنمائی کے لئے مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ ''رؤیت ہلال'' جو اردو میں ہے ان کے سامنے ہونا چاہئے، نیز مفتی اعظم موصوف کی کتاب ''جواہر الفقہ'' جلد نمبر ۱ کے صفحہ ۳۹۵ سے لیکر ۴۰۳ تک کل ۹ صفحات بھی ان کے سامنے ہونے چاہئیں، کیونکہ یہ ۹ صفحات مذکورہ بالا رسالے یعنی ''رؤیت ہلال'' کا خلاصہ ہیں، اور ان میں طریقہ کار کو کچھ مزید آسان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۲-لیکن جب تک ایسا نہیں ہوتا یا پورے جرمنی میں کہیں بھی چاند دیکھنا موسم

کے باعث عموماً ممکن نہیں ہوتا تو یہ بھی جائز ہے کہ جس قریب ترین ملک میں رؤیت ہلال کا فیصلہ شرعی شہادتوں اور شرعی قاعدے کے مطابق کرنے کا انتظام موجود ہے، وہاں رؤیت ہلال کے بارے میں جو فیصلہ ہو، اس پر جرمنی کے مسلمان بھی عمل کریں۔

۳-مگر سوال میں جو موجودہ صورتحال درج ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترک مسلمان اپنے الگ کیلنڈر پر عمل کرتے ہیں، یہ کیلنڈر کس بنیاد پر بنایا گیا ہے، یہ تفصیل سوال میں درج نہیں، لہٰذا اس کے بارے میں تو کچھ کہنا مشکل ہے، اور سعودی عرب کے اعلان کے مطابق جو حضرات عمل کرتے ہیں اس کی شرعاً گنجائش ہے، کیونکہ سعودی حکومت کا کہنا یہی ہے کہ ان کے یہاں رؤیت ہلال کا فیصلہ خالص شرعی ضابطہ کے مطابق ہوتا ہے، اور رؤیت کے مطابق ہوتا ہے، فلکی حسابات کی بنیاد پر نہیں، اگر چہ سعودی حکومت کے اس اعلان کی صداقت پر بہت سے لوگوں کو اطمینان نہیں، لیکن اس اعلان کی تکذیب کی بھی کوئی شرعی دلیل موجود نہیں، بہت سے حضرات کو سعودی عرب کے اعلان پر اس وجہ سے اطمینان نہیں ہوتا کہ ان کا کہنا ہے کہ بسا اوقات سعودی حکومت کا اعلان فلکی حسابات کے خلاف ہوا ہے یعنی رؤیت ہلال کا فیصلہ ایسے وقت کر دیا گیا، جب کہ سعودی عرب میں فلکی حسابات کی رو سے رؤیت ممکن ہی نہیں تھی۔ لیکن شریعت میں چونکہ رؤیت کا مدار شرعی ضابطہ شہادت پر ہے اور فلکی حسابات پر مدار نہیں ہے اس لئے اہل جرمنی اگر سعودی عرب کے فیصلے پر عمل کرلیں تو شرعاً اس کی گنجائش ہے۔

سوال میں کہا گیا ہے کہ پاکستانی مسلمان محکمہ موسمیات اور برطانیہ کے مسلمانوں سے پوچھ کر عمل کرتے ہیں، تو جہاں تک محکمہ موسمیات کا معاملہ ہے تو ان کا فیصلہ تو شرعاً معتبر نہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور برطانیہ کے مسلمانوں میں

خود اس مسئلے میں اختلاف ہے، ہمیں معلوم ہے کہ وہاں علماء دین اور عوام کی اکثریت سعودی اعلان پر عمل کرتی ہے، اور کچھ حضرات مراکش کے اعلان پر۔

معلوم نہیں جرمنی کے حضرات ان دو میں سے کس سے پوچھ کر عمل کرتے ہیں، تاہم اہل جرمنی کے لئے اس کی بھی گنجائش ہے کہ وہ مراکش کے اعلان پر عمل کرلیں، کیونکہ برطانیہ کے بعض علماء کرام نے مجھے بتایا ہے کہ مراکش میں رؤیت ہلال کا فیصلہ شرعی ضابطہ شہادت کے مطابق کیا جاتا ہے۔

۴- اور جہاں تک پاکستانی مسجد کے اعلان کا تعلق ہے، وہ بظاہر اس پر مبنی ہے کہ ۲۳ فروری کو فرینکفرٹ میں ذیقعدہ کی ۲۹ تاریخ تھی، اگر واقعہ ایسا ہی ہے تو ان کا اعلان بھی شریعت کے خلاف نہیں، کیونکہ شریعت کا قانون یہ ہے جس کی صراحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث صحیح میں بھی موجود ہے، کہ جب ۲۹ کا چاند نظر نہ آئے تو مہینے کے تیس دن پورے کئے جائیں، یعنی چاند تیس تاریخ کا سمجھا جائے، شریعت کے اس قانون کا تقاضا تو یہ تھا کہ پاکستانی مسجد کے اعلان پر ہی عمل واجب ہوتا، اور اس کے خلاف جائز نہ ہوتا لیکن سوال میں جرمنی کے مسلمانوں کا جو مختلف طرز عمل ذکر کیا گیا ہے، اس سے یہ بات واضح ہے کہ جرمنی میں عمل جرمنی کی رؤیت پر نہیں ہوتا بلکہ باہر کے کسی ملک کی پیروی میں ہوتا ہے، یا کچھ لوگ محکمہ موسمیات سے پوچھ کر عمل کرتے ہیں، تو اب ہمیں یہ معلوم نہیں کہ فرینکفرٹ میں ۲۳ تاریخ کو ذیقعدہ کی ۲۹ تاریخ کس بنیاد پر تھی، بظاہر وہ بھی مذکورہ بالا تین طریقوں میں سے کسی ایک طریقے پر مبنی ہوگی، اور وہ مختلف فیہ ہے، لہٰذا فرینکفرٹ کی پاکستانی مسجد کے فیصلے کو بھی ایسا لازمی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس سے مختلف متبادل طریقے پر عمل کی بالخصوص دوسرے شہر میں کوئی گنجائش نہ ہو۔

تاہم مسلمانان جرمنی کے لئے مناسب یہی ہے کہ وہ آئندہ کے لئے علماء

کرام کی رہنمائی میں شرعی ضابطہ کے مطابق اور مذکورہ بالا تحریر کی روشنی میں رؤیت ہلال کا ایسا طریقہ طے کرلیں کہ پورے ملک کے مسلمان ایک ہی تاریخ میں عید کرسکیں۔

خلاصہ یہ کہ جن صاحب کے بارے میں یہ سوال ہے، ان کے لئے گنجائش ہے کہ وہ ۵ مارچ ۲۰۰۱ء کو عید الاضحیٰ کرلیں، جیسا کہ ان کے شہر کے ترکی مسلمان کررہے ہیں، ترکی مسلمانوں نے یہ فیصلہ کس بناء پر کیا ہے، یہ تو ہمیں سوال سے معلوم نہیں ہوا، لیکن چونکہ سعودی عرب میں عید الاضحیٰ ۵ مارچ ہی کو ہورہی ہے تو سعودی اعلان کی پیروی میں اہل جرمنی کو اس پر عمل کرنے کی پوری گنجائش ہے۔
واللہ اعلم

کتبہ
محمد رفیع عثمانی
مفتی جامعہ دارالعلوم کراچی
۶ ذی الحجہ ۱۴۲۱ھ
دارالافتاء دارالعلوم کراچی

سحری کے سلسلہ میں
صبح صادق وکاذب کی تحقیق

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سحری کے سلسلہ میں صبح صادق وکاذب کی تحقیق

لیسٹر انگلینڈ سے صبح صادق کے بارے میں چند سوالات حضرت مد ظلہ کی خدمت اقدس میں بذریعہ فیکس موصول ہوئے جن کے جوابات حضرت مد ظلہ نے فقیہانہ انداز میں املاء کروا کر اس اختلافی مسئلہ کو بڑے خوبصورت انداز میں حل فرمایا۔

محترم ومکرم حضرت اقدس مفتی اعظم محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

اللہ کرے حضرت کے مزاج گرامی بخیر ہو۔ اللہ تعالیٰ حضرت والا کو صحت عافیت خدمت دین اور فیوض عامہ وتامہ کے ساتھ طویل عمر نصیب فرمائیں، آمین حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رحلت کے بعد ذوالحجہ ۱۴۱۱ھ (اگست ۱۹۹۱ء) میں بندہ اپنے وطن شہر لیسٹر میں مستقل قیام پذیر ہوا، مسجد النور کی دینی ذمہ داری شوال ۱۴۱۱ھ سے بندہ کے سر پر ڈالی گئی جب کہ مسجد کا انتظام ایک کمیٹی سنبھال رہی تھی۔ شعبان ۱۴۱۶ھ (جنوری ۱۹۹۶ء) سے مسجد کے کل انتظام کا بوجھ بندہ پر آگیا جو تا ایں وقت ہے بحمد اللہ تعالیٰ وبتوفیقہ۔ میرے اکابر کی جوتیوں کی برکت سے اس عرصہ نو سال میں اس بات کی کوشش کی گئی کہ کوئی کام خلاف شرع نہ ہو اور اپنے اکابر سے مشورہ کرنے اور ان کی ارشادات پر عمل کرنے کا

اہتمام رہا یہ محض اللہ کا لطف وکرم اور فضل وانعام ہے اللھم لک الحمد ولک الشکر۔ جہاںتک اوقات نماز کا تعلق ہے بندہ کی لیسٹر آمد سے قبل ہی سے مساجد کے مابین اس سلسلہ میں اختلاف شروع ہو چکا تھا اپنے مسلک کی کل سات مساجد میں سے جامع مسجد النور اور مسجد الامام البخاری کا عمل ایک رہا ہے جب کہ باقی پانچ میں سے چار ایک وقت پر متحد ہیں اور لیسٹر کے تبلیغی مرکز کی مسجد کا معاملہ توقف کا رہا ہے بندہ نے مسجد النور کی ذمہ داری سنبھالتے ہی صبح صادق کے اس اختلاف پر غور کرنا شروع کیا محض اس نیت سے کہ مسجد النور کا وقت صحیح ہے کہ نہیں اس سلسلہ میں مسجد النور کے سابق امام ابراہیم تاراپوری صاحب مد ظلہم (جو ایک ذی استعداد عالم ہیں) اور حضرت مولانا محمد گرا صاحب مد ظلہم (جن کا تعلق مسجد الفلاح سے ہیں اور لیسٹر کے پرانے معتبر علماء میں سے ہیں) سے فرداً فرداً گفتگو ہوئی ان حضرات سے معلوم ہوا کہ مسجد النور وغیرہ مساجد میں صبح صادق کے وقت کا تعین برطانیہ کے علماء مرکزی جمعیت العلماء اور حزب العلماء یو کے کے فیصلہ کے مطابق ہے اور ان تینوں جماعتوں کا فیصلہ چند معتبر علماء کے مشاہدہ پر مبنی ہے، اس مشاہدہ کے بعد جس اجلاس میں یہ فیصلہ کیا گیا اس میں علماء اور مفتیوں کی بڑی تعداد موجود تھی اور اس فیصلہ کی بنیاد پر سواد اعظم کی اتباع [1] میں لیسٹر کی تمام مساجد کے ائمہ نے متفقہ طور پر اسی مشاہدہ پر عمل کرنے کا فیصلہ کیا بعد میں جامع مسجد نے اور اس کی اتباع میں مسجد امام بخاری نے اس سے ہٹ کر الگ ٹائم ٹیبل چھپوایا (جو ۱۸ ڈگری کے حساب سے تھا)

---

(۱) یہ مشاہدہ کا وقت ۱۲ ڈگری پر نہیں ہے بلکہ طلوع شمس سے ایک گھنٹہ ۳۵ منٹ پہلے صبح صادق کا وقت ہے مسجد النور میں ہمیشہ سے صبح صادق سے بھی دس منٹ پہلے سحری ختم کرنے کا معمول ہے اور نقشہ پر ہی وقت پایا جاتا ہے جو کبھی ۱۵ ڈگری پر اور کبھی اس کے قریب ہو جاتا ہے۔

ا- اس وقت بھی اور اب بھی انگلینڈ کی اکثر مساجد کا عمل اسی مشاہدہ پر ہے جو تقریباً ۱۳اور ۱۵ڈگری کے آگے پیچھے کم وبیش رہتا ہے۔

بندہ کو اس تفصیل سے مسجد النور کے وقت صبح صادق کے بارے میں اطمینان ہوگیااور مزید تحقیق کی ضرورت نہیں سمجھی اگرچہ دل میں بار بار یہ تقاضا اٹھتا رہا کہ کیا ہی اچھا ہو تا اگر لیسٹر کی تمام مساجد سحری کے وقت پر اتفاق کر لیتے اور کئی ذمہ دار حضرات سے اس سلسلہ میں سرسری گفتگو بھی ہوئی لیکن یہاں کے حالات کے پیش نظر اچھے نتیجہ کی امید نہیں ہوئی بہر حال مسجد النور کے مرّوجہ اوقات صبح صادق پر عمل اس یقین کے ساتھ رہا کہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے اور جانبین حق پر ہیں، حضرت مولانا یعقوب قاسمی صاحب مدظلہم نے بھی گذشتہ سال ایک گرامی نامہ میں اس کی طرف متوجہ کیا لیکن اسی یقین کی وجہ سے توجہ کی توفیق نہیں ہوئی خصوصاً جب کہ بندہ کے علاقہ میں تمام مساجد کا عمل مشاہدہ پر متحد تھا۔ احباب کے تقاضوں پر بیرون ممالک کے اسفار تھے۔ اسفار سے واپسی پر حضرت والا کا گرامی نامہ پڑھا جس میں حضرت والا نے وقت صبح صادق کو درست کر کے ۱۸ڈگری پر کرنے کو ضروری بتلایا ہے بندہ کے لئے حضرت کا اشارہ بھی کافی تھا چنانچہ حضرت کی بات پر عمل کرنے کا فیصلہ کرلیا گیا ہے تاکہ حق پر عمل ہو اور یہ جذبہ قبول حق بھی اللہ کی توفیق اور آپ بزرگوں کی جوتیوں کی برکت ہی سے حاصل ہوا ہے ورنہ اس حقیر کی کیا ہمت اور حیثیت؟ اب اس فیصلہ کو عملی جامہ پہنانے کے لئے بندہ کو حضرت کی رہنمائی اور تعاون کی ضرورت ہے تاکہ لوگوں کو افتراق وانتشار سے بچایا جاسکے۔

سوال نمبر ا۔ علم ہیئت کے مطابق صبح صادق اس وقت ہو جاتا ہے جب آفتاب طلوع سے پہلے ۱۸درجے نیچے ہوتا ہے کیا یہ اصول علماء کے یہاں متفقہ

ہے؟ اگر نہیں تو اختلاف کرنے والے حضرات کتنے ہیں؟ اور کیا یہ اختلاف ہمیشہ سے رہا ہے؟

سوال نمبر ۲۔ سورج کے ۱۸ درجہ زیر افق ہونے پر صبح صادق کا تحقق ہو جاتا ہے اگر ۱۵ درجے پہنچنے تک کوئی کھانے پینے میں مشغول رہا تو کیا حکم ہے؟ اور ۱۵ درجے پر آفتاب کے پہنچنے کے بعد کوئی کھانے پینے میں مشغول رہا تو کیا حکم ہے۔

سوال نمبر ۳۔ جو حضرات مشاہدہ کا دعویٰ کرتے ہیں ان کا مشاہدہ کی شرعاً کیا حیثیت ہوگی کیا اسے غلطی پر محمول کیا جائے گا؟۔

سوال نمبر ۴۔ مذکورہ تفصیل کے بعد یہ بتلایا جائے کہ جن حضرات نے اب تک مشاہدہ کو بنیاد بنا کر تینوں جمعیتوں کے فیصلے کے مطابق اس کو حق سمجھتے ہوئے روزے رکھے ان کے روزوں کا کیا حکم ہے؟ ان کی قضاء لازم ہوگی یا یہ لوگ معذور سمجھے جائیں گے بندہ کو دلائل کی ضرورت نہیں حضرت والا کا اشارہ بھی کافی ہے اور حق کے ظاہر ہونے کے بعد خالق کی رضاء کے لئے ان شاء اللہ سب کچھ کرنے کو تیار ہے لیکن بعض دوسرے مساجد کے ذمہ دار حضرات سے گفتگو کرنے سے بندہ کو یہ قوی امید ہوگئی ہے کہ اگر دارالعلوم کراچی سے حضرت والا اور حضرت مفتی محمد تقی صاحب کی توقیعات کے ساتھ ان چند سوالوں کا جواب صراحت کے ساتھ مل جائے تو ان شاء اللہ لیسٹر کے عام مسلمانوں کا وقت صبح صادق پر اتفاق ہو جائے گا، بندہ کمزور ہے لہذا سعی بھی کمزور لیکن بتوفیقہ تعالیٰ حضرت والا کی توجہات سے انشاء اللہ کامیابی ہوگی۔

بندہ آپ کو زحمت ضرور دے رہا ہے لیکن رمضان المبارک کی آمد کی بالکل تیاری ہے اور نقشۂ سحر و افطار چھپنے سے پہلے اگر مساجد کے ذمہ دار حضرات کے

سامنے یہ بات واضح ہو جائے تو بہت بہتر ہوگا ورنہ الگ الگ اوقات کے نقشے چھپنے کے بعد مسئلہ ضد کا ہو سکتا ہے اور بعد میں دشواریاں ہونگی، جزاکم اللہ تعالی۔

سائل: مولانا محمد سلیم دھورات انگلینڈ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الجواب حامداً ومصلیاً ومسلّماً

پہلے بطور تمہید دو باتیں ذھن نشین کر لینی چاہئیں کہ سحری یا طلوع فجر جیسے مسائل میں شریعت نے دار و مدار حساب فلکی پر نہیں رکھا بلکہ مشاہدہ پر رکھا ہے، جیسا کہ نص قرآنی: كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر (سورۂ بقرہ آیت ۱۸۶) اس پر دال ہے، اور قابل اعتماد خبر یا شہادت اور تحری پر مبنی غالب رائے کو مشاہدہ کے قائم مقام قرار دیا ہے کہ "ظنِّ غالب" جو شریعت میں حجت ہے ان سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ (كما فى العبارات الآتية)

دوسری بات یہ ہے کہ خود مشاہدہ بھی موسم، مقام، اور زمانے کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے۔

اس تمہید کے بعد سوالات کا جواب یہ ہے کہ ماہرین ہئیت کے درمیان اس میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ صبح صادق کے وقت آفتاب اٹھارہ درجے زیر افق ہوتا ہے یا سترہ درجے یا پندرہ درجے، پندرہ درجے سے کم کا کوئی قول ہمیں نہیں ملا، ھند و پاکستان اور بنگلہ دیش میں تقسیم ھند سے بہت پہلے سے لیکر اب تک جن

نقشوں پر عمل چلا آرہا ہے، تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ وہ اٹھارہ درجہ زیر افق کے مطابق ہیں۔

ہمارے استاد محترم حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب دامت برکاتہم کی تحقیق یہ ہے کہ صبح صادق کے وقت آفتاب پندرہ درجہ زیر افق ہوتا ہے، لیکن اس تحقیق کو ہمارے بزرگوں مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب اور شیخ الحدیث حضرت مولانا علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب رحمۃ اللہ علیہما نے اور جمہور علماء برصغیر نے اختیار نہیں کیا اور پرانے نقشوں پر عمل کو برقرار رکھا، ان دونوں بزرگوں کی تحریروں کی فوٹو کاپی منسلک کی جارہی ہے، تفصیلی وجہ اس سے معلوم ہو جائے گی۔ دارالعلوم کراچی کی طرف سے جو نقشہ اوقات نماز اور نقشہ اوقات سحر وافطار شائع ہوتا ہے وہ بھی انہی پرانے نقشوں کے مطابق ہے، اور ہماری طرف سے لوگوں کو یہ مشورہ دیا جاتا ہے کہ سحری تو وہ ان نقشوں میں دیئے گئے وقت پر ختم کردیں، لیکن اذانِ فجر دس بارہ منٹ بعد دیں اور نماز اس کے بھی کم از کم دس منٹ بعد پڑھیں تاکہ روزے میں بھی احتیاط پر عمل ہو سکے اور نماز فجر میں بھی۔

سوال میں کہا گیا ہے کہ برطانیہ کی اکثر مساجد میں جن نقشوں پر عمل ہو رہا ہے ان میں صبح صادق اور طلوع آفتاب کے درمیان ایک گھنٹہ ۳۵ منٹ کا فرق رکھا گیا ہے اور یہ فرق برطانیہ کے چند معتبر علماء کے مشاہدے پر مبنی ہے اور اسی کی بنیاد پر وہاں کے علماء کی تینوں جماعتوں نے متفقہ طور پر یہ فیصلہ کیا تھا۔

اس صورتحال سے متعلق جواب یہ ہے کہ برطانیہ جیسے غیر معتدل موسم رکھنے والے علاقے میں ظاہر یہی ہے کہ سال بھر کے سب دنوں کا مشاہدہ تو نہ

عادۃً ممکن ہے اور نہ کیا جاسکا ہو گا، ظاہر یہی ہے کہ چند روز مشاہدہ کر کے جب ان میں فرق صبح صادق اور طلوع آفتاب کے درمیان ایک گھنٹہ ۳۵ منٹ کا پایا گیا تو انہی پر بقیہ ایام کو قیاس کیا گیا ہو گا۔ تو جن تاریخوں میں فرق ایک گھنٹہ ۳۵ منٹ کا مشاہدہ کیا گیا ان تاریخوں میں اس فرق پر عمل کرنے میں تو کوئی اشکال نہیں۔ اور یہ عمل شرعاً بالکل درست ہو گیا، اور بقیہ ایام جن کا وقت قیاس سے طے کیا گیا ان میں اس فرق کے مطابق عمل کرنا بھی شرعاً اس لحاظ سے غلط نہ رہا کہ برطانیہ جیسے علاقے میں ان سب ایام کا مشاہدہ ممکن نہ تھا، اور جب مشاہدہ ممکن نہ ہو تو شریعت نے "ظن غالب" کو معتبر مانا ہے۔ لہٰذا جب ان حضرات کا "ظن غالب" ان ایام کے بارے میں بھی ایک گھنٹہ ۳۵ منٹ کے فرق کا ہوا تو اس "ظن غالب" پر عمل کرنا ان کے لئے بھی جائز ہو گیا اور ان عوام کے لئے بھی جنہوں نے ان کے فتوے پر اعتماد کیا، بلکہ ان کے لئے بھی جائز ہو گیا جن کو اس فیصلہ کی صحت میں شک رہا، کیونکہ فقہاء کرام نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کو شک ہو کہ صبح صادق ہوئی ہے یا نہیں، تو اسے چاہئے کہ کھانا پینا چھوڑ دے، لیکن اگر وہ اس شک کے دوران کھاتا پیتا رہا تو روزہ اس کا پورا ہو جائے گا، کیونکہ رات کا وجود پہلے سے بالیقین ثابت تھا، یہ یقین شک سے زائل نہیں ہو گا۔

(ملاحظہ ہوں آنے والی فقہی عبارات)

لہٰذا اس فیصلہ کے مطابق جن لوگوں نے اب تک عمل کیا تو "ظاہر الروایۃ" (جسے فقہا نے "الصحیح" فرمایا ہے) کے مطابق ان پر ان روزوں کی قضاء لازم نہیں ہے، اگرچہ بعد میں "ظن غالب" اس بات کا ہو جائے کہ ان کے کھانے پینے کے وقت طلوع فجر ہو چکا تھا۔

لیکن چونکہ یہ بات تجربے، مشاہدے، اور حسابات سے ثابت ہے کہ صبح صادق اور طلوع آفتاب کا درمیانی فرق سال بھر یکساں نہیں رہتا، بلکہ کم و بیش ہوتا رہتا ہے۔ خصوصاً برطانیہ جیسے غیر معتدل علاقے میں تو یہ فرق اور بھی زیادہ کم و بیش ہوتا ہے، چنانچہ بعض مہینوں میں یہ فرق دو گھنٹے سے بھی زیادہ کا ہوتا ہے، لہٰذا آئندہ پورے سال کے لئے ایک گھنٹہ ۳۵ منٹ کے فرق کو بطور اصول کے استعمال کرنا درست نہ ہوگا، کیونکہ ظن غالب اس کے خلاف حاصل ہو چکا ہے۔

(۱) وفي الهداية:

والمستحب تاخيره لقوله عليه الصلوٰة والسلام: ثلاث من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور والسواك الا انه اذا شك في الفجر ومعناه تساوى الظنين الافضل أن يدع الاكل تحرّزاً عن المحرم ولا يجب عليه ذلك ولو اكل فصومه تام لانّ الاصل هو الليل وعن ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ اذا كان في موضعٍ لا يستبين الفجر أو كانت الليل مقمرة او متغيمة أو كان ببصره علة وهو يشك لا يأكل ولو اكل فقد أساءَ لقوله عليه الصلوٰة والسلام: دع ما يريبك إلىٰ مالا يريبك وان كان اكبر رأيه انه اكل والفجر طالع فعليه قضاؤه عملا بغالب الراى وفيه الاحتياط وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه لان اليقين لا يزال الا بمثله ولو ظهر انّ الفجر طالع لا كفارة عليه لانه بنى الامر على الأصل فلا يتحقق العمدية.

وفی الفتح: قوله (علی ظاهر الروایة لا قضاء علیه) لان الیقین لا یزال بالشک واللیل اصلٌ ثابتٌ بیقین فلا ینتقل عنه الاّ بیقینٍ وصححه فی الایضاح.

وفی العنایة: قوله (علی ظاهر الروایة لا قضاء علیه) هو الصحیح لانّ اللیل هو الاصل فلا ینتقل عنه الا بیقین واکبر رایه لیس کذلک (ص ۲۹۲ ج ۲)

(۲) وفی الهندیة: ووقته من حین یطلع الفجر الثانی وهو المستطیر المنتشر فی الأفق الیٰ غروب الشمس وقد اختلف فی انّ العبرة لاوّل طلوع الفجر الثانی اولاستطارته وانتشاره فیه قال شمس الأیمّة الحلوانی: القول الاوّل احوط والثانی أوسع هکذا فی المحیط. والیه مال اکثر العلماء کذا فی خِزانة الفتاویٰ فی کتاب الصلوٰة.

(ص ۱۹۴ ج ۱)

(۳) وفی اعلاء السنن: قال رسول اللهﷺ: لا یغرنکم من سحورکم اذان بلال ولابیاض الافق المستطیل هکذا حتی یستطیر هکذا وحکاه حماد بیدیه قال: یعنی معترضاً رواه مسلم. (ص ۱۱۲ ج ۲)

قلت: والنصّ علق الحکم علی التبیین ولا یکون الاّ بالانتشار و لا یطلع علی نفس طلوع الفجر الا واحد من المئین والحرج مدفوع بالنص فالمقویّ ما مال الیه اکثر

العلماء وان کان الاحوط الاول (اعلاء السنن ص ۱۱۳ ج ۲)

(٤) وفی التتار خانیه: فان کان فی موضع لا یری طلوع الفجر او یری الاّ ان السّماء کانت مقمرة أو متغیمة فان انضم الی الشك علامة اخری تدل علی طلوع الفجر من حیث الظاهر بان کان له ورد یوافق فراغه طلوع الفجر ففرغ منها وشك فی طلوع الفجر أو کان یری نجما اذا اخذ مکاناً من السماء یوافق ذٰلك طلوع الفجر فاذا انضمّ الی الشك مثل هذه العلامة یدع الاکل والشرب ویکون مسیئاً اذا اکل او شرب ویکون علیه القضاء اذا کان اکبر رأیه انّ الفجر طالع هکذا ذکر شیخ الإسلام وذکر فی القدوری فی هذا الفصل روایتان وقال: الصحیح انّه لا قضاء علیه الا انه یستحب له القضاء احتیاطاً لامر العبادة وان لم ینضم الی الشك مثل ما ذکر نامن العلامة یستحب له ان یترك الاکل وان اکل لا یکون مسیئاً ولا قضاء علیه الا اذا کان اکبر رأیه انّ الفجر طالع فحینئذٍ یستحب له القضاء. (ص ۳٤۷ ج ۲)

(۵) وفی التتار خانیه: اذا تسحّر وغالب رأیه انّ الفجر لم یطلع ثمّ تبیّن انّه قد طلع فانه لا یجب علیه القضاء، بل یستحب له القضاء علی الروایة الصحیحة. (ص ۳٤۹ ج ۲)

(٦) وفی التتار خانیة: ولو اراد ان یتسحر بالتحری فلَه

ذلك اذا كان بحال لا يمكنه مطلع الفجر بنفسه، وذكر الشيخ شمس الايمة الحلوانی ان من تسحر باكبر الرأی لا بأس به اذا كان الرجل ممن لا يخفى عليه مثل ذلك وان كان ممن يخفى عليه مثل ذلك فسبيله ان يدع الاكل، وان اراد ان يتسحر بضرب الطبول السحری فان كثر ذالك الصوت من كل جانب وفی جميع اطراف البلدة فلا باس به، وان كان يستمع صوتا واحدا فان علم عدالته يعتمد عليه وان عرف فسقه لا يعتمد عليه، فان لم يعرف حالة يحتاط ولا ياكل (تتار خانيه ص ۳٤۷، ۳٤۸ ج ۲) ايضاً شامی (ص ٤۰۸ ج ۲)

(۷) وفی كتاب الاصل للامام محمد: قلت: أرأيت رجلا تسحر فی شهر رمضان فشك فی الفجر طلع ام لم يطلع؟ قال: احبّ الیّ اذا شك ان يدع الاكل والشرب قلت: فاذا اكل وهو شاك فی الفجر؟ قال فصومه تامٌ (كتاب الاصل المعروف بالمبسوط ص ۲۰۹ ج ۲) واللّٰہ تعالیٰ اعلم

تحریر حضرت مفتی اعظم قدس سرہ

۱۳۶۸ھجری اور ۱۹۴۸عیسوی میں جب احقر پاکستان کراچی میں آکر مقیم ہوا تو یہاں کی عام مساجد وغیرہ میں اوقات کی ایک جنتری طبع کردہ حضرت حاجی وجیہ الدین صاحب مہاجر مدنی رحمۃ اللہ علیہ آویزاں دیکھی اور بہت سے قابل اعتماد حضرات سے معلوم ہوا کہ انہوں نے اس جنتری کے طلوع وغروب کو مختلف

مقامات پر مختلف زمانوں میں جانچا ہے اور صحیح پایا ہے، خود بھی جب کبھی جانچنے کا موقعہ ملا تو اس کے طلوع و غروب کو صحیح پایا، اس لئے دوسرے اوقات کے معاملہ میں بھی اس پر اعتماد کیا گیا۔

اب سے چند سال پہلے اپنے احباب میں سے بعض اہل علم نے کچھ نئی تحقیق کر کے یہ قرار دیا کہ اس جنتری میں جو وقت صبح صادق کا دیا گیا ہے درحقیقت وہ صبح کاذب کا ہے اور اس پر جدید و قدیم کے کچھ اہل فن کے اقوال بھی پیش کئے۔ چونکہ یہ احتمال غالب تھا کہ اس نئے اہل فن نے صبح کاذب اور صادق میں فرق نہ کر کے کاذب ہی کو صبح کہہ دیا ہو اس لئے مجھے بھی صبح صادق کے معاملہ میں تردد ہو گیا اسی بناء پر ہر رمضان میں نقشہ اوقات کے ساتھ یہ نوٹ شائع کرنا شروع کیا کہ سحری کا کھانا تو قدیم جنتری کے وقت پر ختم کر دیا جائے مگر صبح کی نماز اس کے بعد پندرہ بیس منٹ انتظار کے بعد پڑھی جائے۔

سالِ رواں میں بعض اہلِ فن حضرات کے ساتھ بحث و تمحیص اور جدید فلکیات کی بعض کتابوں کی مراجعت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جدید ماہرین فلکیات نے خود صبح کاذب کو الگ کر کے بیان کیا ہے اور وہ درحقیقت رات کا حصہ ہے، اس کے بعد جو صبح صادق ہوتی ہے اسی کو انہوں نے صبح کہا ہے، اس نئی تحقیق اور بحث سے میرا تردد رفع ہو گیا اور میں قدیم جنتری کے اوقات کو حسابی اعتبار سے صحیح سمجھتا ہوں، البتہ یہ حسابات خود یقینی نہیں ہوتے، نماز روزہ ہر معاملہ میں احتیاط ہی کا پہلو اختیار کرنا چاہئے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

۲۴ ذی الحجہ ۱۳۹۳ھ

تحریر حضرت بنوری قدس سرہ

کچھ عرصہ سے کراچی اور چند اور شہروں میں نماز فجر اور سحری کے اوقات کے مختلف نقشے سامنے آئے جن کی وجہ سے عوام خاصے پریشانی میں مبتلا ہوگئے کہ کس پر عمل کریں اور کس کو صحیح سمجھیں، اس وقت چونکہ پوری تحقیق کا موقعہ نہ مل سکا تھا اس لئے احتیاطاً یہی فتویٰ دیا گیا کہ نماز کے لئے ان نقشوں پر عمل کیا جائے کہ جن میں صبح صادق کا وقت بعد تک ہے اور انتہائے سحری کا وقت ان سے لیا جائے جن میں وقت پہلے ختم ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں بعض مخلصین کی کوشش سے جو معلومات حاصل ہوئیں ان سے یہ بات پایۂ تحقیق کو پہونچی کہ تمام نقشوں میں وہی سابق کراچی کا نقشہ جس کو مرحوم حضرت حاجی وجیہہ الدین صاحب خان بہادر نے مرتب کروایا تھا اور چھاپا تھا وہ بالکل صحیح ہے۔ ہاں جس کا جی چاہے نماز دیر سے پڑھے تاکہ اس کو بھی یقین ہو جائے کہ وقت ہو گیا ہے اور اچھا ہے۔

دین کی بات میں ضد کی حاجت نہیں۔ جو بات صحیح ہو اس کو ماننا اور غلط بات سے رجوع کرنا یہ عین دین کی بات ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کو صحیح سمجھ اور صحیح عمل کی توفیق عطا فرمائے۔

محمد یوسف بنوری صاحب

۲ر رمضان المبارک ۱۳۹۳ھ

خواتین کا تنہا سفرِ حج

خواتین کا تنہا سفر حج

(منقول از البلاغ شمارہ رمضان ۱۳۸۸ھ)

س: عورتوں کو حج فرض ادا کرنے کے لئے بغیر مرد کے سفر کرنا جائز ہے یا نہیں؟

آفتاب مہدی نظامی ڈیردی

ج: رسول اللہ ﷺ نے عورت کو اپنے شوہر یا محرم (ایسا مرد جس سے اس کا نکاح جائز نہیں) کے بغیر سفر کرنے سے سخت ممانعت فرمائی ہے، بخاری اور مسلم کی متفق علیہ حدیث ہے کہ:

"قال رسول الله لا يخلُوَنَّ رجُلٌ بامرأةٍ ولا تُسافِرَنَّ امراء ة الا ومعها مَحرمٌ فقال رجل يا رسول الله اُكتُتبِتُ فِي غزوة كذا وكذا وخَرَجَت امرأتي حَاجَّةً ؟ قَالَ اذهَب فَاحجُج مَعَ امراتِكَ". (مشکوۃ ص ۲۲۱ ج ا کتاب الحج)

"رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ کوئی مرد کسی (اجنبی) عورت سے تنہائی میں ہرگز نہ ملے، اور کوئی عورت ہرگز سفر نہ کرے سوائے اس صورت کے کہ اس کے ساتھ محرم ہو تو ایک شخص نے عرض کی کہ یا رسول اللہ ﷺ! میرا فلاں فلاں جہاد کے لئے لکھ لیا گیا ہے، اور میری بیوی حج کو جارہی ہو؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جاؤ تم اپنی بیوی کے ساتھ حج کرو"۔

معلوم ہوا کہ عورت کو اپنے شوہر یا محرم کے بغیر کوئی سفر کرنا جائز نہیں، خواہ وہ حج ہی کے لئے ہو اسی لئے فقہاء کرام نے صراحت کی ہے کہ عورت پر اس وقت تک حج فرض ہی نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے اپنا اور اپنے محرم کا خرچ سفر موجود نہ ہو تاکہ عورت اپنے خرچ پر محرم یا شوہر کو اپنے ساتھ لے جا سکے۔

اگر کسی عورت کے پاس اپنے اور محرم کے خرچ کے برابر روپیہ تو موجود ہو مگر شوہر یا کوئی محرم میسر نہیں جو اس کے ساتھ جا سکے تو ایسی صورت میں عورت پر حج کا نفس وجوب تو ہو جائے گا مگر جب تک کوئی محرم ساتھ جانے والا نہ ہو ادائیگی واجب نہ ہوگی اس لئے وہ یہ روپیہ محفوظ رکھے اور جب کوئی محرم ساتھ جانے والا مل جائے اس کے ساتھ حج کرے، اور اگر اخیر عمر تک نہ ملے تو عورت کے ذمہ واجب ہے کہ وصیت کر جائے کہ میری طرف سے حج بدل کرا دیا جائے۔

اور اگر زندگی ہی میں بیماری یا بڑھاپے کی وجہ سے ایسی حالت ہو گئی کہ اگر محرم بھی ساتھ جانے والا مل جائے تو سفر نہ کر سکے تو ایسی صورت میں وہ اپنی زندگی میں بھی حج بدل کرا سکتی ہے، بہر حال تنہا سفر جائز نہیں۔

(امداد الفتاویٰ جلد دوم ۱۲۸ کتاب الحج بحوالہ فتاویٰ شامیہ)

☆☆☆

مہر کی کم سے کم مقدار

مہر کی کم سے کم مقدار

منقول از البلاغ: شمارہ شعبان ۸۸ ۱۳ھ

سوال: شریعت میں حق مہر کم سے کم کتنا ہونا چاہئے؟

(آفتاب مہدی نظامی ڈیروی)

جواب: مہر نکاح کی کم سے کم مقدار دس درہم چاندی ہے جو ہمارے وزن کے اعتبار سے دو تولے ساڑھے سات ماشہ ہوتی ہے چنانچہ اس مقدار سے کم مہر مقرر نہیں کیا جاسکتا۔ مہر چاندی کے علاوہ نقدی، سونے یا سامان کی صورت میں ہو تو وہ بھی چاندی کی مذکورہ مقدار کی قیمت سے کم نہیں ہونا چاہئے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

"لا مهر دون عشرة دراهم"

(بذل المجهود ص ۳۲ عن البهيقى)

کوئی مہر دس درہم سے کم (معتبر) نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے (ہدایہ)

ورکرز پارٹی سپیشن فنڈ
کی شرعی حیثیت

کارخانوں کے منافع میں مزدور کی شمولیت

ورکرز پارٹی سپیشن فنڈ کی شرعی حیثیت

(منقول از ''البلاغ'' صفر المظفر ۱۳۹۷ھ)

حکومت پاکستان نے ۱۹۶۸ء میں ایک قانون جاری کیا جو ''ورکرز پارٹی سپیشن فنڈ'' (Workers Participation Fund) سے متعلق تھا، یعنی اس قانون کے ذریعے کارخانہ داروں کو پابند کیا گیا تھا کہ وہ ہر سال اپنے کارخانے کے منافع کا ڈھائی فیصد حصہ ان مزدوروں اور ملازمین کے لئے خاص کریں جو ان کے کارخانے میں کام کرتے ہیں، اس قانون کی رو سے اس ڈھائی فیصد منافع کا الگ فنڈ قائم کرنا طے کیا گیا تھا تاکہ اس فنڈ کی رقم کو نفع بخش کاموں میں لگا کر اس سے حاصل شدہ رقم ملازمین میں تقسیم کی جائے اور اصل فنڈ نفع بخش کاموں میں لگا رہے۔

اس کا شرعی جواز معلوم کرنے کے لئے جب سوالات کی کثرت ہوئی تو اس مسئلہ کو مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا محمد شفیع قدس سرہ نے مجلس مسائل تحقیق حاضرہ'' میں پیش کیا جس میں تفصیلی بحث وتمحیص کے بعد ایک جواب اصولی طور پر طے کر دیا گیا اور اسے مفصل و مدلل کر کے ضبط تحریر میں لانے کا کام مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا محمد رفیع عثمانی کا مدظلہم کے سپرد کیا گیا۔

موصوف نے اپنی یہ مفصل تحقیق اگلی مجلس میں پیش کی، مجلس نے اس کو بعینہٖ منظور کیا اور مندرجہ ذیل بزرگوں نے تصدیقی دستخط ثبت فرمائیں۔

مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ

شیخ الحدیث مولانا محمد یوسف بنوری قدس سرہ

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

استفتاء

کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ حکومت پاکستان نے ایک قانون مجریہ ۱۹۶۸ء بابت ورکرز پارٹی سپیشن فنڈ (کارخانوں کے ملازمین کی منافع میں شمولیت کا فنڈ) نافذ کیا ہے جس کی رو سے مالکان کو اس امر کا پابند کیا گیا ہے کہ وہ ہر سال اپنے کارخانہ کے منافع کا $2^{1/2}$ فیصد[1] حصہ ان مزدوروں اور ملازمین کے لئے خاص کریں جو ان کے کارخانہ میں کام کرتے ہیں اس قانون کی رو سے اس $2^{1/2}$ فیصد منافع کا الگ فنڈ قائم کر دیا جاتا ہے۔

اس فنڈ میں ان تمام ملازمین کا حصہ ہوتا ہے جنکی تنخواہ زیادہ سے زیادہ ایک ہزار روپے ماہوار تک ہو لیکن ان ملازمین کی تین قسمیں تنخواہ کی کمی بیشی کی بنیاد پر کرکے فنڈ کو ان تین قسموں پر منقسم کر دیا جاتا ہے پھر ہر قسم کے حصہ میں فنڈ کی جتنی رقم آئی اس میں اس قسم کے تمام ملازمین برابر کے شریک ہوتے ہیں۔

اس فنڈ کو قائم رکھنے اور بڑھانے کے لئے یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ فنڈ کی اصل رقم ملازمین کو فی الحال نہیں دیجاتی بلکہ اسے نفع بخش کاموں میں لگا کر اس سے حاصل شدہ نفع ملازمین میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور اصل فنڈ نفع بخش کاموں

---

(۱) پہلے حکومت کی طرف سے اصل مقدار ۲/۱ ۲ فیصد ہی مقرر تھی لہذا اس تحریر میں ہر جگہ یہی مقدار لکھی گئی ہے بعد میں حکومت نے مقدار اس سے زائد مقرر کر دی مگر اس سے شرعی حکم میں کوئی فرق نہیں آتا مقدار ۲/۱ ۲ فیصد ہو یا پانچ فیصد یا اس سے کم وبیش سب کا حکم وہی ہے جو آگے تفصیل سے بیان ہوگا۔ رفیع

میں لگا رہتا ہے اور اس میں جتنا جتنا حصہ ہر ملازم کا ہے اس کے حساب میں لکھا رہتا ہے۔ اختتام ملازمت پر اس کا وہ اصل حصہ بھی اُسے دیدیا جاتا ہے:

اصل فنڈ کو نفع بخش کاموں میں لگانے میں اور اس سے حاصل شدہ نفع ملازمین کو دینے کا طریقہ یہ ہے کہ:

(۱)- اگر فنڈ کا سرمایہ ٹرسٹیوں کا بورڈ کمپنی سے باہر لگائے یعنی دیگر کمپنیوں کے حصے وغیرہ خریدے تو جو منافع ان حصوں میں ملے گا وہ ملازمین کے حصوں کی نسبت سے تقسیم کر دیا جائے گا۔

(۲)- اگر فنڈ کا سرمایہ خود کمپنی اپنے پاس رکھتی ہے تو وہ سرکاری قانون کے مطابق اس فنڈ پر مزید منافع دینے کی پابند ہے جس کی شرح یا تو بینک کی شرح سود سے ۲½ فیصد زیادہ ہونی چاہیئے یا کمپنی اپنے حصہ داروں کو جو منافع ادا کرتی ہے اس کی شرح کا پچھتر فیصد ہونا چاہیئے ان دونوں رقم میں جو رقم زیادہ ہوگی وہ مزدوروں کو دینا پڑے گی مثلاً شرح بینک ۵ فیصد ہے اور ۲½ فیصد ملا کر ۷½ فیصد ہوا جب کہ کمپنی نے اپنے حصہ داروں کو جو منافع یعنی (ڈی ڈی ڈینڈ) دیا ہے مثلاً وہ بیس فیصد ہے تو بیس فیصد کا پچھتر فیصد ۱۵ فیصد ہوا اور ۱۵ فیصد ۷½ فیصد سے زائد ہے اس لئے حکومت کے قانون کے مطابق کمپنی ملازمین کے فنڈ پر ۱۵ فیصد کے حساب سے منافع دینے کی پابند ہے۔

مذکورہ حالات کی روشنی میں مندرجہ ذیل سوالات کا جواب مطلوب ہے۔

۱:- ملازمین کو جو ۲½ فیصد منافع دینا قانوناً طے کیا گیا ہے شرعاً یہ اجرت ہے یا انعام؟

۲:- اگر اجرت ہے تو کیا حکومت کو اجیر و مستأجر کے درمیان کوئی اجرت بذریعہ قانون مقرر کرنے کا شرعاً اختیار ہے؟ اور کیا حکومت کے اجرت مقرر

کر دینے سے اجارہ فاسد تو نہ ہو جائے گا؟

۳: ۲½ فیصد منافع مجہول ہے کیونکہ کچھ نہیں معلوم کہ نفع ہوگا بھی یا نہیں؟ اور اگر ہوا تو کتنا ہوگا؟ لہٰذا اس جہالت کے باعث اجارہ فاسد تو نہ ہوگا؟

۴:- یہ "۲½ فیصد منافع ظاہر ہے کہ ملازمین ہی کے عمل سے حاصل ہوتا ہے تو کیا یہ صورت قفیز الطحان کے حکم میں ہوکر ناجائز تو نہ ہوگی؟

۵:- اس منافع کی رقم وصول ہونے پر پچھلے سالوں کی زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

۶:- اصل فنڈ (۲½ فیصد) کو نفع بخش کاموں میں لگا کر جو مزید نفع حاصل کیا جاتا ہے اور ملازمین کو دیا جاتا ہے بعض صورتوں میں یہ بظاہر سود معلوم ہوتا ہے۔ اسکا لینا بھی ملازمین کو جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو اس پر زکوٰۃ کا وہی حکم ہے جو اصل فنڈ کی زکوٰۃ کا ہے یا کچھ اور؟- براہِ کرم سب سوالات کا مفصل اور مدلل جواب ارشاد فرمائیں۔" والسلام"

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وسلامٌ علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ

الجواب وھو الموفق للصواب

مذکورہ سوالات کا مختصر جواب یہ ہے کہ:-

۱- چونکہ یہ ۱/۲ ۲ فیصد منافع ملازمین کو ان کی کارکردگی کے عوض میں دیا جاتا ہے اور اس کا دینا اجیر ومستاجر کے باہمی معاہدے سے طے پاتا ہے حتیٰ کہ اگر مالکانِ کارخانہ دینے سے انکار کردیں تو ملازمین کو اس کے مطالبہ کا اور عدالتی چارہ جوئی کا اختیار ہوتا ہے اس لئے شرعاً اس منافع کو اجرت ہی کا حصہ قرار دیا جائے گا، اور اس پر سب وہی احکام جاری ہوں گے جو اجرت پر ہوتے ہیں۔

۲- شرعاً اجیر ومستاجر کے درمیان اجرت مقرر کرنے کا اختیار حکومت کو دو شرطوں کے ساتھ ہے۔ ایک یہ کہ اجیر ومستاجر کے درمیان انصاف قائم کرنا اور لوگوں کو مشکلات سے بچانا اجرت مقرر کئے بغیر حکومت کے لئے ممکن نہ ہو، دوسری یہ کہ حکومت اجرت مقرر کرنے میں انصاف سے کام لے یعنی ماہرین اور اہل الرائے کے مشورہ سے اتنی اجرت مقرر کرے جو مزدور کی محنت کا مناسب صلہ بھی ہو اور مستاجر کے لئے ممکن العمل بھی۔ ان دو شرطوں میں سے ایک بھی مفقود ہوگی تو اجرت کرنے والے حکام گناہ گار ہوں گے، مگر اجارہ کسی حال میں فاسد نہ ہوگا خواہ حکومت نے شرائط کو ملحوظ رکھا ہو یا نہ رکھا ہو۔

۳- اس منافع میں جس درجہ کی جہالت ہے اسکی وجہ سے اجارہ فاسد نہیں ہوگا۔

۴- یہ صورت ''قفیز الطحان'' کی صورت سے مختلف ہے اور اس کے حکم میں بھی نہیں، لہذا جائز ہے۔

۵- اس منافع کی رقم وصول ہونے پر زکوٰۃ کا حکم وہی ہے جو ''پراویڈنٹ فنڈ'' کی زکوٰۃ کا ہے، یعنی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سالہائے گذشتہ کی زکوٰۃ واجب نہیں، وصول ہونے کے بعد جب اس پہ سال گذر جائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی بشرطیکہ یہ رقم بقدرِ نصاب ہو یا ملازم کے پاس پہلے سے اتنا مال موجود ہو کہ اس کے ساتھ ملکر مقدار نصاب کو پہونچ جاتی ہو۔

صاحبینؒ اور بعض دوسرے فقہاء کرام کے نزدیک سالہائے گذشتہ کی زکوٰۃ بھی واجب ہوگی، لہذا بہتر اور افضل یہ ہے کہ سالہائے گذشتہ کی زکوٰۃ بھی دے دی جائے۔

۶- یہ مزید نفع اگرچہ بعض صورتوں میں بظاہر سود معلوم ہوتا ہے مگر شرعاً یہ سود کے حکم میں نہیں، بلکہ کارخانہ کی طرف سے ایک قسم کا انعام ہے جو ملازمین کو لینا اور اپنے استعمال میں لانا جائز ہے، اور اسکی زکوٰۃ کا حکم یہ ہے کہ اس پر سالہائے گذشتہ کی زکوٰۃ کی نہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے نہ صاحبین کے نزدیک، اور باقی تفصیل اس میں بھی وہی ہے جو اصل فنڈ کی زکوٰۃ کے بارے میں اوپر بیان ہوئی۔ ان مسائل کی تفصیل حسب ذیل ہیں:-

مسائل زیر بحث کی تفصیل

۱- جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے اس میں مزید کسی تفصیل کی ضرورت نہیں، جو کچھ اوپر بیان کیا گیا وضاحت کے لئے کافی ہے۔

۲- تسعیر فی الاجرت کا مسئلہ

دوسرے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ حکومت کی جانب سے اشیاء کا نرخ یا محنت کی اجرت مقرر کرنے کو ''تسعیر'' کہا جاتا ہے، اس سلسلہ میں شریعت کا اصل قانون تو یہ ہے کہ تسعیر جائز نہیں؛ وجہ یہ ہے کہ اسلام کا نظام تجارت و معیشت ایسے متوازن اصولوں پر قائم ہے کہ اس میں تسعیر کی ضرورت بھی پیش نہیں آتی، کیونکہ اس نظام میں تاجروں اور مالداروں کی اجارہ داریاں قائم ہی نہیں ہو سکتیں کہ وہ من مانی قیمت وصول کر سکیں، اسلامی نظام تجارت میں مقابلہ اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ ہر تاجر کم سے کم قیمت پر اشیاء فروخت کئے بغیر نفع نہیں کما سکتا، اور مناسب اجرت دیئے بغیر کسی کا کارخانہ دار کو مزدور نہیں مل سکتا۔

لہٰذا عام حالات میں اسلام نے بائع و مشتری اور اجیر و مستأجر کو آزاد رکھا ہے کہ باہمی رضامندی سے جو قیمت یا اجرت طے ہو جائے وہی صحیح ہے، کسی تیسرے کو اس میں دخل اندازی کی اجازت نہیں دی،- سنن ابوداؤدؒ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے کہ

ان رجلاً جاءَ فقال یا رسول اللہ سَعِّرْ فقال بل ادعوا ثم جاء رجلٌ فقال یا رسول اللہ سعر، فقال بل اللہ یخفض ویرفع وانی لارجوان القیٰ اللہ ولیس لاحد عندی مظْلِمَةٌ (کتاب البیوع کتاب التسعیر ص ۴۸۹)

ایک شخص نے آ کر کہا ''یا رسول تسعیر فرما دیجئے'' آپ نے فرمایا (نہیں) بلکہ میں (قیمتیں کم ہونے کی) دعا کروں گا پھر ایک اور شخص آیا اور اس نے بھی تسعیر کی درخواست کی تو آپ نے فرمایا (نہیں) بلکہ اللہ ہی (نرخ) کم اور زیادہ کرتا ہے اور میں اللہ سے اس حال میں ملنا چاہتا ہوں کہ کسی کا مارا ہوا حق میرے

ذمہ نہ ہو"۔

اسی مضمون کو حدیث ترمذیؒ نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کر کے اسے "حَسَنٌ صحیحٌ" کہا ہے اس کے آخر میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وانی لارجوان القیٰ اللہ ولیس احدٌ منکم یطالبنی بمظلمة من دم ولا مال (جامع ترمذی ص۱۹۲ ابواب البیوع)

میں اپنے رب سے اس حال میں ملنا چاہتا ہوں کہ تم میں سے کوئی بھی مجھ سے کسی جان یا مال کا مطالبہ کرنے والا نہ ہو۔

لیکن اگر غلط نظام تجارت کے باعث تاجروں اور مال داروں کی اجارہ داریاں اس حد تک قائم ہو جائیں کہ وہ قیمتیں دوگنی یا اس سے بھی زائد وصول کرنے لگیں اور حکومت دیانت داری سے یہ محسوس کرے کہ تسعیر کے بغیر چارۂ کار نہیں تو ایسی صورت میں فقہاء کرام نے صراحت کی ہے کہ ماہرین کے مشورے سے تسعیر جائز ہے، بلکہ امام مالکؒ نے تو ایسی صورت میں تسعیر کو واجب قرار دیا ہے۔ (کما سیأتی فی العبارة الاولیٰ)

اور چونکہ اس جیسے مسائل میں بیع اور اجارہ کے احکام یکساں ہیں لہٰذا فقہاء کرام نے لوگوں کو ظلم وجور سے بچانے کے لئے اجارہ میں بھی تسعیر فی الاجر کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً البحر الرائق کتاب القسمة میں صراحت ہے کہ مشترک جائدادیں شرکاء میں تقسیم کرنے والا (قاسم) جب لوگوں سے اجرت لے کر یہ کام کرتا ہو تو حکومت کو چاہئے کہ وہ اتنی اجرت مقرر کر دے جو اس کی محنت کا مناسب صلہ بھی ہو اور لوگوں کے لئے قابل اعتماد بھی، (کما سیأتی فی العبارة الثانیة)

خلاصہ یہ کہ تسعیر فی الاجرت دو شرط کے ساتھ جائز ہے، ایک یہ کہ اجیر

ومستأ جر کے درمیان انصاف سے کام لے یعنی اجرت ایسی مقرر کرے جو ماہرین اور اہل الرائے کے نزدیک مزدور کی محنت کا مناسب صلہ بھی، اگر ایک شرط بھی ترک کی جائے گی تو تسعیر کرنے والے حکام گناہ گار ہوں گے مگر اجارہ کسی حال میں فاسد نہ ہوگا خواہ حکومت نے ان شرائط کو ملحوظ رکھا ہو یا نہ رکھا ہو۔

رہا یہ سوال کہ تسعیر خواہ شرائط کے مطابق ہو یا شرائط کے بغیر، اجارہ دونوں صورتوں میں فاسد ہونا چاہئے اسلئے کہ زیادہ اجرت پر مالکان کارخانہ دل سے راضی نہ ہوں گے محض حکومت کے خوف سے اس اجرت پر معاملہ کریں گے تو یہ صورت ''اجارۃ المکرّہ'' کی ہوئی اور اکراہ کی صورت میں فقہاء نے صراحت کی ہے کہ بیع اور اجارہ دونوں فاسد ہو جاتے ہیں؟ (کما سیأتی فی العبارۃ الثالثۃ)

جواب یہ ہے کہ حکومت نے مالکان کارخانہ کو عقد اجارہ پر نہیں بلکہ اجرت کی ایک مقدار پر مجبور کیا ہے کہ اس سے کم نہ دیں لہٰذا یہ صورت ''اجارۃ المکرہ'' میں داخل نہیں پس اجارہ صحیح ہوگا (کما سیأتی فی العبارۃ الرابعۃ) تسعیر کے بارے میں فقہاء کی عبارت درج ذیل ہیں۔

العبارات المتعلقة بمسئلة التسعير

العبارة الاولیٰ:- فی الهداية من كتاب الكراهية ص ۴۷۰ ج ۴: ولا ينبغي للسلطان ان يسعر على الناس لقوله عليه السلام لا تسعروا فان الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، ولان الثمن حق العاقد فاليه اقديره فلا ينبغي للامام ان يتعر من لحقه الا اذا تعلق به دفع ضرر العامة (الیٰ قوله) فان كان ارباب الطعام يتحكمون ويتعدون عن القيمة تعديا فاحشاوعجز القاضی عن صيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير فحينئذٍ

لابأس به بمشورة من اهل الرائی والبصیرة اھ

وفی الدر المختار من کتاب الحظر والاباحة ص ۴۰۰ ج ۲:
وقال مالک : علی الوالی التسعیر عام الغلاء (الیٰ قوله) اذا تعدیٰ ارباب غیر القوتین وظلموا علیٰ العامة فیسعر علیهم الحاکم بناءً علیٰ ما قال ابویوسف ینبغی ان یجوز ذکره القهستانی فان ابا یوسف یعتبرحقیقة الضرر کما تقرر (وقال الشامی تحیه) قوله بناء علی ما قال ابویوسف ای من ان کل ما اضر بالعامّة حبسه فهو احتکارٌ ولوذنباً او فضة او ثو با قال: وفیه ان هذا فی الاحتکار لا فی التسعیر اھ قلت نعم ولکنه یؤخذ قیاساً او ایتنباطاً بطریق المفهوم ولذا قال ''بناءً علیٰ ما قال ابو یوسف'' ولم یجعله قوله تأمله علی انه تقدم ان الامام یری الحجر اذا عمّ الضرر کما فی المفتی الماجن والمکاری المفلس والطبیب الجاهل وهذه قضیه عامّة فتدخل مسئلتنا فیها لانّ التسعیر حجرٌ معنیً لانه منع عن البیع بزیادة فاحشة وعلیه فلا یکون مبنیا علی قول ابی یوسف فقط کذا ظهر لی فتامله اھ

العبارة الثانیة:~ فی البحر الرائق من کتاب القسمة (ص ۱۶۸ و ۱۶۹ ج ۸): والا نصب قاسماً یقسم باجرة بعدد الرؤس یعنی ان لم ینصب قاسما رزقه فی بیت المال نصبه وجعل رزقه علی المتقاسمین لان النفع لهم علی الخصوص (الیٰ قوله) ویقدر له القاضی الجرة مثله کی لا یطمع فی اموالهم ویتحکم

بالزيادة:

العبارة الثالثة:- فی الهداية من كتاب الكراه (ص ٣٣٤ ج ٣): واذا اكره الرجل علی بيع ماله او علیٰ شراء سلعته او علیٰ ان يقر لرجل بالف او يواجر داره واكره علی ذلك بالقتل او بالضرب الشديد او بالحبس فباع او اشتریٰ فهو بالخيار ان شاء امضیٰ البيع وان شاء فسخه ورجع المبيع، لان من شرط صحة هذه العقود التراضی، قال الله تعالی ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ والإكراه بهذه الاشياء يعدم الرضا فتفسد.

العبارة الرابعة: - فی در المختار من كتاب الحظر والاباحة (ص ٤٠٠ ج٦) قالوا فيمن صادره السلطان بمال ولم يعيّن بيع ماله فصار يبيع املاكه بنفسه ينفذ بيعه. لانه غير مكره علی البيع، وهنا (ای فی مسئلة التسعير) كذالك لان له ان لا يبيع اصلاً ولذا قال فی الهداية "ومن باع منهم بما قدره الامام صح لانه غير مكرهٍ علی البيع اه لان الامام لم يأمرهُ بالبيع وانما اَمَرَه ان لا يزيد الثمن علی كذا وفرق بينهما فليتامل.

٣- جهالة فی الاجرة کا مسئلہ:-

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ½ ۲ فیصد اصل منافع میں جو جہالت پائی جاتی ہے اس سے بھی اجارہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ فقہاء کرام نے صراحت فرمائی ہے کہ اجرت میں صرف وہی جہالت مفسد عقد ہے جو مفضی الی النزاع ہو اور جو جہالت

نزاعات کا سبب نہ بنتی ہو اس سے اجارہ فاسد نہیں ہوتا (کما سیأتی فی العبارۃ الاولیٰ)

چنانچہ فقہاء کرام نے اجارہ کی ایسی بہت سی صورتوں کو کہ جن میں اجرت حقیقۃً مجہول ہے مگر عرف عام میں اسے مجہول نہیں سمجھا جاتا اور اس سے نزاعات پیدا نہیں ہوتے جائز قرار دیا ہے مثلاً دلال کی اجرت کسی خاص مگر عدد کی صورت میں مقرر نہیں کی جاتی بلکہ فیصد کے تناسب سے طے کی جاتی ہے مگر اس جہالت کے باوجود یہ معاملہ فقہاء کرام نے اسی لئے جائز قرار دیا کہ وہ مفضی الی النزاع نہیں اور لوگوں میں اس کا بکثرت رواج ہے۔ (کما سیأتی فی العبارۃ الثانیۃ)

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کے غلام کو مزدوری پر لے اور یومیہ مزدوری متعین کر دے مگر ساتھ ہی یہ طے ہو جائے کہ غلام کا کھانا بھی مستأجر کے ذمہ ہوگا تو اس صورت میں مزدوری کا ایک حصہ جو یومیہ مقرر ہوا وہ تو مجہول نہیں مگر کھانا مجہول ہے کہ نہ اسکی نوعیت معلوم ہے نہ مقدار مگر فقیہ ابواللیثؒ نے اس بناء پر اسے جائز قرار دیا کہ لوگوں میں یہ معاملہ بغیر نزاع کے رائج ہے لہٰذا یہ جہالت قابل اعتبار نہیں، لیکن اگر یہی صورت غلام کی بجائے کسی جانور کے بارے میں طے ہو کہ اس کا ایک خاص کرایہ مقرر کر دیا جائے مگر ساتھ ہی جانور کا چارہ بھی بذمہ مستأجر طے ہو تو فقیہ ابواللیثؒ نے اسے جائز قرار نہیں دیا اور وجہ یہ بیان فرمائی کہ پہلی صورت عرف عام کی وجہ سے مفضی الی النزاع نہیں برخلاف دوسری صورت کے اس کا عرف نہ ہونے کی وجہ سے وہ مفضی الی النزاع ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس اصول کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کبھی جانور کے اجارہ کی مذکورہ صورت کا عرف ہو جائے تو یہ بھی فقیہ ابواللیثؒ کے نزدیک جائز ہونی چاہئے (سیأتی ہذا کلہ فی العبارۃ الثالثۃ مصرحاً)

یہ اصول واضح ہو جانے کے بعد اب زیر بحث مسئلہ کو دیکھئے کہ یہاں بھی

تقریباً وہی صورت ہے جو غلام کے مسئلہ میں تھی کہ کارخانہ کے ملازمین کی اجرت کا ایک بڑا حصہ تو تنخواہ کی صورت میں دیا جاتا ہے جو معین اور معلوم ہے اور اجرت کا دوسرا حصہ جو ۱/۲ ۲ فیصد سالانہ منافع کی صورت میں دیا جاتا ہے مجہول ہے اور اسکی جہالت ایسی ہی ہے جیسی غلام کے کھانے میں تھی بلکہ غلام کے کھانے کے معاملہ کا عرف جتنا مستحکم اور نزاعات سے دور ہے اس سے کہیں زیادہ مستحکم عرف اس نفع کا معلوم ہوتا ہے جو ملازم کو دیا جاتا ہے کیونکہ اس معاملہ کو نہ صرف پورے ملک کے تمام کارخانہ داروں اور مزدوروں نے تسلیم کیا ہے بلکہ حکومت نے اسے ایک قانون کی شکل دے دی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس نفع کی جہالت چونکہ مفضی الی النزاع نہیں اور پورے ملک میں اس کا عرف حکومت کے زیر سرپرستی ہو گیا ہے لہٰذا اس جہالت سے اجارہ فاسد نہیں ہوگا۔

ہاں آئندہ اگر تجربات سے معلوم ہو کہ اس جہالت کے باعث اجیر و مستاجر میں نزاعات پیدا ہونے لگے ہیں جو حسابات سے بھی مرتفع نہیں ہوتے تو اس وقت اس اجارہ کو فاسد قرار دیا جائے گا۔

اس مسئلہ کے متعلق عبارات فقہیہ درج ذیل ہیں:-

العبارة الاولیٰ:- فی الدرالمختار (ص ۵۱ الیٰ ص ۵۳ ج ۶) وجاز اجارة الحمام (الیٰ قوله) والظئر بکسر فهمز المرضعة بأجرٍ معین لتعامل الناس (الیٰ قوله) وکذا یطعمها وکسوتها ولها الوسط وهذه عند الامام لجریان العادة (وقال الشامی تحته) قوله لجریان العادة جواب عن قولهما. لا تجوز لان الاجرة مجهولة وجهه ان عادة لماجرت بالتوسعةعلی الظئرر

شفقة على الولد لم تكن الجهالة مفضية الى النزاع والجهالة ليست بمانعة لذاتها بل لكونهامفضية الى النزاع اهـ

العبارة الثانية:- فى در المختار (ص ٦٣ ج ٦) قال فى التاترخانية فى الدلال والسمسار يجب اجر المثل، وماتواضعوا عليه ان فى كل عشرة دنانير كذا فذالك حرام عليهم وفى الحادى سئل محمد بن سلمة عن اجرة السمسار فقال ارجوا انّه لاباس به وان كان فى الاصل فاسد الكثرة التعامل وكثير من هذا غير جائز فجوزوه لحاجة الناس اليه.

العبارة الثالثة:- وفى درالمختار (ص ۴۷ ج ٦) استأجر عبداً او دابةً على ان يكون علفهاء على المستأجر ذكر فى الكتاب انّه لا يجوز وقال الفقيه ابو الليث فى الدابة ناخذ بقول المتقدمين اما فى زماننا فالعبد يأكل من مال المستأجر عادةً، قال الحموى اى فيصح اشتراطه واعترض، بقوله فرق بين الاكل من مال المستأجر بلا شرط ومنه بشرط (قال الشامى) اقول المعروف كالمشروط وبه بشعر كلام الفقيه كما لا يخفىٰ على المبنيه ثم ظاهر كلام الفقيه انه لو تعورف فى الدابة ذالك يجوذ تأمل.

۴- یہ صورت قفیز الطحان سے مختلف ہے:-

رہا یہ سوال کہ کارخانہ کے منافع میں سے جو ۲½ فیصد حصہ ملازمین کو ملتا ہے وہ ملازمین کے عمل سے حاصل ہوتا ہے اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ایسی چیز کو

اجرت ٹھہرانا جو خود اجیر کے عمل سے وجود میں آئی ہو جائز نہیں حدیث میں اسی لئے ''قفیز الطحان'' کو ناجائز قرار دیا گیا ہے کہ آٹے کی جو خاص مقدار آٹا پیسنے والے کی اجرت ٹھہرائی گئی وہ وجود اجیر ہی کے عمل سے وجود میں آئی ہے (کما سیأتی فی العبارۃ الاولیٰ)

تو اس کا جواب یہ ہے کہ زیر بحث منافع اور قفیز الطحان کی ضرورت میں ایک فرق تو یہ ہے کہ قفیز الطحان میں بعینہٖ اس آٹے کے ایک حصہ کو اجرت قرار دیا جاتا ہے جو اجیر کے عمل سے وجود میں آیا ہے اور زیر بحث مسئلہ میں اس پیداوار کے کسی حصہ کو اجرت نہیں بنایا جاتا جو ملازمین کے عمل سے وجود میں آئی ہے بلکہ اس پیداوار کو فروخت کرنے سے جو منافع کارخانہ کو حاصل ہوتا ہے اس کے ایک حصہ کو اجرت بنایا جاتا ہے۔

اور دوسرا بڑا فرق یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں یہ شرط کسی فریق کی طرف سے نہیں کہ جو روپے کارخانہ کو نفع میں حاصل ہوں بعینہٖ انہی میں سے ۲1/2 فیصد روپے ملازمین کو دیئے جائیں بلکہ شرط صرف یہ ہے کہ روپے کی جتنی مقدار نفع میں حاصل ہو اس مقدار کا ۲1/2 فیصد حصہ ملازمین کو دیا جائے خواہ بعینہٖ اسی روپے میں سے دیں یا دوسرے روپے میں سے اور اس صورت کو فقہاء نے صراحۃً جائز قرار دیا ہے چنانچہ ''قفیز الطحان'' ہی کے مسئلہ میں فرمایا ہے کہ اگر آٹا پیسنے والے کی اجرت مطلق ایک قفیز آٹا مقرر کی جائے اور یہ شرط نہ لگائی جائے کہ بعینہٖ اس آٹے کا قفیز دیا جائے گا جو اجیر نے اس گندم سے پیسا ہے تو یہ معاملہ جائز ہے پھر اگر اتفاقاً مستاجر اسی آٹے میں سے ایک قفیز اجیر کو دیدے تو اجارہ جائز رہے گا،

(کما یاتی مصرحاً فی العبارۃ الثانیہ)

خلاصہ یہ کہ زیر بحث ۲1/2 فیصد منافع کسی طرح قفیز الطحان کے حکم میں نہیں

آتا۔

العبارات المتعلقة بمسئلة قفيز الطحان

العبارة الاولیٰ:~ فی الهداية (كتاب الاجارات ص ٣٠٣ ج ٣) ومن دفع الیٰ حائك غزلاً لينسجه بالنصب فله اجر مثله وكذا اذا مستأجر حمارا يحمل عليه طعاماً بقفيزٍ منه فالاجارة فاسدة لانه جعل الاجر بعض ما يخرج من عمله فيصير فی معنیٰ قفيز الطحان وقد نهی النبی عليه السلام عنه وهو ان يستأجر ثورا ليطحن له حنطة بقفيز من دقيقه وهذا اصلٌ كبير يعرف به فساد كثير من الاجارات لا سيما فی ديارنا والمعنیٰ فيه ان المستأجر عاجزٌ عن تسليم الاجر وهو بعض المنسوج او المعمول وحصوله بفعل الاجير فلا يعدُّ هو قادراً بقدرةِ غيره.

العبارت الثانية:~ فی الدر المختار (ص ۵۷ ج ٦) والحيلة ان يفرز الاجر اولا او يسمی قفيز ايلا لبتعيين ثم يعطيه قفيزا منه يجوز (قال الشامی تحته) قوله والحيلة ان يفرز الاجر اولاً ای ويسلمه الی الجير فلو خلطه بعد وطحن الكل ثم افرز الاجرة ورد الباقی جاز ولا يكون فی معنی قفيز الطحان اذلم يستأجره ان يطحن بجزء منه او بقفيز منه كما فی المنح عن جواهر الفتاوی، قال الرملی وبه علم بالاولیٰ جواز ما يفعل فی ديارنا من اخذالاجرة من الحنطة والدراهم معاً ولا شك فی جوازه اهـ.

(قال الشامی) قوله بلا تعیین ای من غیر ان یشترط انه من المحمول او من المطحون فیجب فی ذمة المستأجر. زیلعی.

۵- اس فنڈ پر زکوٰۃ کا مسئلہ

زکوٰۃ کے بارے میں اس فنڈ کا حکم بعینہ وہی ہے، جو پراویڈنٹ فنڈ کا ہے کہ فنڈ کا وصول ہونے سے پہلے زمانہ کی زکوٰۃ ملازم پر واجب نہیں، اور تفصیل اس کی ہے کہ پہلے سوال کے جواب میں بتایا جا چکا ہے کہ یہ منافع دراصل ملازمین کی اجرت ہی کا ایک حصہ ہے اور آزاد انسان کی محنت پر جو اجرت مستأجر کے ذمہ بطور دین واجب ہوتی ہے فقہی اصطلاح میں اسے ''دین ضعیف'' قرار دیا جائے گا کیونکہ- دین ضعیف اس دین کو کہا جاتا ہے جو یا تو کسی چیز کا عوض ہی نہ ہو- جیسے میراث یا اگر عوض ہو تو جس چیز کا عوض ہے وہ مال نہ ہو جیسے بیوی کا مہر اور یہاں یہی صورت ہے کہ ملازم کی اجرت اسکی کارکردگی کا عوض ہے اور ظاہر ہے کہ آزاد انسان کی کارکردگی مال نہیں لہٰذا ملازمین کے اس فنڈ کو دین ضعیف قرار دیا جائے گا۔

اور دین ضعیف کا حکم زکوٰۃ کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ جب وہ بقدر نصاب وصول ہو جائے اور وصول ہونے کے بعد سال گذر جائے تب اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے وصول ہونے سے پہلے جتنا زمانہ اس دین پر گذرا اسکی زکوٰۃ دائن پر واجب نہیں البتہ صاحبین اور بعض دوسرے فقہاء کرام کے نزدیک وصول ہونے کے بعد گذشتہ برسوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنا واجب ہے۔

اس قسم کے دین پر ایام گذشتہ کی زکوٰۃ واجب نہ ہونے کی امام اعظمؒ کی

طرف سے فقہاء کرام نے دو وجہ بتلائی ہیں ایک یہ کہ اس دین کی رقم وصول ہونے سے پہلے مال ہی نہیں بلکہ صرف حق ہے لہٰذا ابھی وہ ملازم کی ملک میں بھی داخل نہیں اور جب اسکی ملک ہی نہیں تو وجوب زکوٰۃ کے کوئی معنی نہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس کو مال اور ملک بھی تسلیم کرلیں تو ملک ناقص ہے کیونکہ ملک تام (کامل یا مطلق) وہ ہے جو رقبۃً و یداً ہو یہاں اگر رقبۃً ملک تسلیم بھی کرلی جائے تو یداً اسکی ملکیت میں نہ ہونے کی وجہ سے اسکی ملکیت اس پر تام نہیں (کما یأتی فی العبارۃ الاولیٰ) یہی حال دین ضعیف کا ہے کہ ملک تام ہونے کی شرط اس میں موجو نہیں لہٰذا اس رقم کے وصول ہونے سے پہلے ایام کی زکوٰۃ اس پر لازم نہیں

(وہذا کلہ مصرح فی العبارۃ الثانیۃ الآتیۃ)

ان دو وجہوں میں سے جسکو بھی ترجیح دیجائے بہر حال ان سے اتنا معلوم ہوا کہ زیر بحث منافع وصول ہونے سے پہلے یا تو اسکی ملکیت نہیں یا کم از کم ملک ناقص ہے لہٰذا وصول ہونے اور اس پر سال گذرنے سے پہلے اسکی زکوٰۃ ملازم کے ذمہ واجب نہیں۔

لیکن یاد رہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ یہ منافع ملازم نے نہ خود وصول کیا ہو نہ اسکے کسی وکیل نے، چنانچہ اگر اسکی اجازت سے اس کے حصہ کا نفع کسی دوسری مستقل کمپنی یا ٹرسٹ وغیرہ کی تحویل میں اس طرح دے دیا گیا کہ مالکان کارخانہ اب اسکی ادائیگی سے سبکدوش قرار دیئے جائیں تو جس کمپنی کی تحویل سے یہ رقم دی گئی ہے وہ کمپنی اس ملازم کی وکیل ہوگئی اور وکیل کا قبضہ مؤکل کے قبضہ کے حکم میں ہوتا ہے لہٰذا اس کمپنی کی تحویل میں جانے کے بعد جب اس رقم پر ایک سال گذر جائے گا تو اسکی زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہوگا اگرچہ وہ رقم ابھی ملازم کی تحویل میں حقیقۃً نہ آئی ہو۔ فقہاء کرام کی مندرجہ ذیل عبارات اس سلسلہ میں

صریح اور کافی ہیں۔

العبارات المتعلقة بمسئلة زكوٰة هذا المال

العبارة الاولىٰ:- فى البحر الرائق ص ۲۱۸ ج ۲ اوّل كتاب الزكوٰة قوله وملك نصاب الخ اطلق الملك فانصرف الىٰ الكامل وهو المملوك رقبة ويداً فلا يجب على المشترى فيما اشتراه للتجارة قبل القبض ولا على المولىٰ فى عبده المعد للتجارة اذا ابق لعدم اليد ولا المغضوب ولا المجحود اذا عاد الىٰ صاحبه كذا فى غاية البيان.

العبارة الثانية:- وقال فى البدائع ووجوب الزكوٰة وظيفة الملك المطلق وعلى هذا يخرج قول ابى حنيفة فى الدين الذى وجب للانسان لا بدلاً عن شئى رأساً كالميراث الدين والوصية بالدين اووجب بدلاً عما ليس بمال اصلاً كالمهر على الزوج وبدل الخلع للزوج على المرأة والصلح عن دم العمد انه لا تجب الزكوٰة فيه وجملة الكلام فى الديون انها على ثلاث مراتب فى قول ابى حنيفة دين قوى ودين ضعيف ودين وسط كذا قال عامة مشائخنا اما القوى فهو الذى وجب بدلاً عن مال التجارة ولا خلاف فى وجوب الزكوٰة فيه الا انه لا يخاطب باداء شيء من زكوٰة مامضى مالم يقبض اربعين درهما ادى درهما واحد او عند ابى يوسف ومحمد كلما قبض شينا يودى زكوته قل المقبوض او كثر واما الضعيف فهو

الذی وجب له لا بدلا عن شیء سواء وجب کالمال بغیر صنعه کالمیراث او بصنعه کما بوصیة او وجب بدلا عما لیس بمال کالمهر وبدل الخلع والصلح عن القصاص وبدل الکتابة ولا زکوٰة فیه مالم یقبض کله ویحول علیه الحول بعد القبض واما الدین الوسط فما وجب له بدلاً عن مالٍ لیس للتجارة کثمن عبد الخدمة وثمن ثیاب البذلة والمهنة وفیه روایتان عنه ذکر فی الاصل انه تجب فیه الزکوٰة قبل القبض لکن لا یخاطب بالاداء مالم یقبض مائتی درهم فاذا قبض مائتی درهم زکی لما مضیٰ وروی ابن سماعة عن ابی یوسف عن ابی حنیفة انه لا زکوٰة فیه حتی یقبض المائتین ویحول علیه الحول من وقت القبض وهو الصح الروائتین عنه.

وفی البدائع بعد ذلک ولابی حنیفة وجهان احدها الدین لیس بمال بل هو فعل واجب وهو فعل تملیک المال وتسلیمه الی صاحب الدین والزکوٰة انما تجب فی المال فاذا لم یکن مالاً لا تجب فیه الزکوٰة ودلیل کون الدین فعلاً من وجوه ذکرنا ها فی الکفالة بالدین من میت مفلس فی الخلافیات کان ینبغی ان لا تجب الزکوٰة فی دین مالم یقبض ویحول علیه الحول الا انّ ما وجب له بدلا عن مال التجارة اعطیٰ له حکم المال لان بدل الشیء قائم مقامه کانه هو نصار کان المبدل قائم فی یده وانه مال التجارة وقد حال علیه الحول فی یده والثانی ان کان الدین مالاً مملوکاً ایضاً لکنه مال لا یحتمل القبض لانه لیس

بمال حقيقة بل هو مال حكمی فی الذمة و ما فی الذمة لا يمكن قبضة فلم يكن مالاً مملوكاً ايضاً لكنه مال لا يحتمل القبض لانه ليس بمال حقيقة بل هو مال حكمی فی الذمنة وما فی الذمنة لا يمكن قبضة فلم يكن مالاً مملوكا رقبة ويداً فلا تجب الزكوٰة فيه كمال الضمار فقياس هذا ان لا تجب الزكوٰة فی الديون كلها النقصان الملک بفوات اليد الا ان الدين الذين هو بدل مال التجارة الحق بالعين فی احتمال القبض لكونه بدل مال التجارة قابل للقبض، والبدل يقام مقام المبدل والمبدل عين قائمة قابلة للقبض فكذا ما يقوم مقامه و هذا المعنی لا يوجد فيما ليس ببدل رأسا ولا فيما هو بدل عما ليس بمال وكذا فی بدل ما ليس للتجارة علی الرواية الصحيحة انه لا تجب فيه الزكوٰة مالم يقبض قدر النصاب ويحول عليه الحول بعد القبضلان الثمن بدل مال ليس للتجارة فيقوم مقام المبدل ولو كان المبدل قائما فی يده حقيقة لا تجب الزكوٰة فيه فكذا فی بدله بخلاف مال التجارة

(بدائع ص ۱۰ ج ۲)

۶ - اصل فنڈ سے حاصل شدہ مزید نفع کا حکم :-

یہ مزید نفع شرعاً سود کے حکم میں نہیں، بلکہ کارخانہ کی طرف سے ایک قسم کا انعام ہے جوملازمین کو لینا اور اپنے استعمال میں لانا جائز ہے۔

اور اسکی زکوٰۃ کا حکم یہ ہے کہ اس کے وصول ہونے سے پہلے زمانہ کی زکوٰۃ

ملازم کے ذمہ صاحبینؒ کے نزدیک بھی واجب نہیں، کیونکہ انعام جب تک وصول نہ ہوجائے وہ دین کی کسی بھی قسم میں داخل نہیں اور اس پر ملازم کی ملکیت نہ تام ہے نا ناقص، لہٰذا وصولی سے پہلے زمانہ کی زکوٰۃ اس پر واجب ہونے کے کوئی معنی نہیں، ہاں جب وصول ہونے کے بعد اس پر ایک سال گذر جائے گا تو زکوٰۃ واجب ہوگی بشرطیکہ وصول شدہ انعام بقدر نصاب ہو یا ملازم کی ملکیت میں اتنا مال پہلے سے موجود ہو کہ انعام کے ساتھ مل کر وہ مقدار نصاب کو پہنچ جاتا ہو۔

اور اس مزید منافع کے بارے میں جو شبہ سوال میں ذکر کیا گیا ہے کہ اسے حاصل کرنیکے بعض طریقے بظاہر سودی اور ناجائز معلوم ہوتے ہیں تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ سوال میں نفع حاصل کرنے کے دو طریقے ذکر کئے گئے ہیں۔ ان میں سے پہلے طریقہ کے جواز میں تو اشکال ہی نہیں اسلئے کہ کارخانہ سے باہر دیگر کمپنیوں کے حصص خرید کر ان کے نفع نقصان میں شریک ہونا ایک جائز تجارت ہے۔

البتہ دوسرے طریقہ میں اشکال ہوسکتا ہے کہ جب اصل فنڈ کو مالکان کارخانہ اپنے ہی کارخانہ میں لگائیں خواہ نفع ہو یا نقصان وہ اس پر نفع دینے کے بہرحال پابند ہیں یا تو بنک کی شرح سود سے ۲/۱ ۲ فیصد زائد نفع دیں یا کارخانہ کے حصہ داروں کو جتنا فیصد نفع تقسیم کریں اس کا ۷۵ فیصد نفع ملازمین کو دیں، اور یہ صورت بظاہر ناجائز معلوم ہوتی ہے کیونکہ اپنا روپیہ کسی کے کاروبار میں اس شرط پر لگانا کہ کاروبار میں نفع ہو یا نقصان میں بہرحال اتنا نفع لوں گا سودی معاملہ ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ معاملہ اس وقت سودی اور ناجائز ہوتا ہے جب کہ ملازمین یا ان کے وکیل اصل فنڈ وصول کرنے کے بعد کارخانہ میں مذکورہ شرط پر لگاتے، مگر یہاں ایسا نہیں، بلکہ فنڈ کارخانہ ہی کے پاس رہتا ہے وہی از خود اسے اپنے کاروبار میں لگاتا ہے، لہٰذا یہاں سود کا معاملہ متحقق نہیں ہوا، کیونکہ سوال نمبر ۱ کے جواب

میں بتایا جاچکا ہے کہ اصل فنڈ ملازمین کی اجرت ہی کا حصہ ہے، اور سوال نمبر ۵ کے جواب میں یہ واضح ہو چکا کہ اجرت جب تک ملازم یا اس کا وکیل وصول نہ کرلے وہ اس کا حقدار تو ضرور ہے مالک نہیں (كما سيأتی مصرحاً عن البحر الرائق) بلکہ کارخانہ ہی اس کا مالک ہے اور جب کارخانہ ہی اسے اپنے کاروبار میں مذکورہ بالا شرط کے ساتھ لگاتا ہے تو یہ معاملہ کارخانہ اور ملازم کے مابین نہیں ہوا بلکہ خود کارخانہ نے اپنے ہی کے ساتھ یہ معاملہ کیا ہے اور اسکی مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص اپنے صندوق میں رکھے ہوئے روپے نکال کر اپنے کاروبار میں اس شرط پر لگائے کہ کاروبار میں نفع ہو یا نقصان میں ہر سال اس رقم پر اتنا سود نکال کر اس صندوق میں ڈالا کروں گا، تو ظاہر ہے کہ اس نے اس کا نام اگرچہ سود رکھا ہے اور معاملہ کی ظاہری صورت بھی سود کی سی بنائی ہے مگر حقیقۃً وشرعاً یہ معاملہ سودی نہیں، کیونکہ سود کا معاملہ کم ازکم دو فریق کے درمیان ہوتا ہے اور یہاں فریقین کے درمیان لین دین سرے سے پایا ہی نہیں گیا۔

اجرت وصول ہونے سے قبل ملازم کی ملکیت میں نہ آنے کے بارے میں البحر الرائق کی مندرجہ ذیل عبارت اور زیادہ صریح ہے۔

(قوله: بالتعجيل او بشرطه او بالاستيفاء او بالتمكن) يعنى لا يملك الاجرة الا بواحدٍ من هذهِ الاربعة والمراد انّه لا يستحقها الا لمؤجر الا بذالک كما اشار اليه القدورى فى مختصره، لانها لو كانت ديناً لا يقال انه ملكه المؤجر قبل قبضه واذا استحقها المؤجر قبل قبضها فله المطالبة بها وحبس المستأجر عليها وحبس العين عنه وله حق الفسخ ان لم يعجل له المستأجر كذا فى المحيط لكن ليس له بيعها قبل قبضها۔ (بحر ص ۲۲۷ ج ۷)

خلاصہ یہ کہ کارخانہ اصل فنڈ پر جو منافع ملازمین کو ہر سال دے گا شرعاً وہ سود

نہیں بلکہ مستقل انعام ہے جو ملازمین کو لینا اور اپنے بارے استعمال میں لانا جائز ہے۔

واللہ اعلم بالصواب وھو المرجع والمآب ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم.

کتبہ العبد الفقیر

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ

دارالافتاء دارالعلوم کراچی ۱۴

۳ صفر المظفر ۱۳۹۲ھ

مطابق ۲۰-۳-۷۲ء

الجواب صحیح

بندہ محمد شفیع — محمد یوسف البنوری

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ — ولی حسن

ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن

کیلئے چند تجاویز

ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن کے لئے
چند تجاویز

منقول از ''البلاغ'' شمارہ شوال ۱۳۹۳ھ

سوال: عوام کو مکان بنانے میں سہولت مہیا کرنے کے لئے گورنمنٹ نے ایک ادارہ قائم کیا ہے۔ اس کا نام ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن ہے۔ اس کا طریقہ کار یہ ہے کہ جب کوئی شخص زمین حاصل کرلیتا ہے اور اس زمین کا کرایہ نامہ (لیز ڈیڈ) رجسٹرڈ ہو جاتا ہے اور وہ اپنے خرچ سے تعمیر مکان شروع کردیتا ہے تو اپنی ضرورت کے مطابق رقم کے قرضہ کے لئے اس کارپوریشن کو درخواست دیتا ہے۔ اس درخواست میں وہ زمین کی تفصیل، رقم جو زمین حاصل کرنے میں خرچ ہوئی اور ابتدائی تعمیر میں صرف کی بیان کرتا ہے ساتھ ہی اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ وہ اپنی زمین اور اس تعمیر کو جو اس پر مکمل ہوگی اس کارپوریشن کے پاس قرضہ کی ادائیگی کی ضمانت کے طور پر رہن رکھنے کے لئے تیار ہے۔

کارپوریشن تمام تفصیلات زمین، نقشہ، تعمیر وغیرہ کی جانچ پڑتال کے بعد یہ طے کرتی ہے کہ اس تعمیر کے مکمل ہونے میں کتنی مزید رقم کی ضرورت ہوگی اور اپنے تخمینے کے مطابق مناسب رقم کا قرضہ منظور کرلیتی ہے چنانچہ ایک رہن نامہ مابین فریقین تحریر میں آجاتا ہے۔

منظور شدہ رقم کارپوریشن درخواست دہندہ کو چار اقساط میں ادا کرتی ہے۔ پہلی قسط رہن نامہ تحریر ہونے پر فوراً دیدی جاتی ہے۔ باقی اقساط تین تین ماہ کے وقفہ سے دی جاتی ہیں۔ دوسری قسط کے موقع پر درخواست کنندہ کارپوریشن کو تحریری طور پر یہ بتاتا ہے کہ پہلی قسط کی رقم پوری خرچ ہو گئی اور تعمیر میں کیا اضافہ ہوا۔ اس پر کارپوریشن کا انجینئر تعمیر کا معائنہ کرتا ہے، اور سر ٹیفکیٹ دیتا ہے جس میں وہ اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ تعمیر مذکور میں جو اضافہ ہوا ہے اس میں رقم مذکور ختم ہو گئی ہوگی۔ اس کے بعد دوسری قسط کا روپیہ درخواست دہندہ کو دیدیا جاتا ہے اسی طور پر تیسری اور چوتھی قسط ادا کی جاتی ہے۔

رہن نامہ میں جہاں منظور شدہ قرضہ کی رقم بتائی جاتی ہے وہاں یہ بھی تحریر ہوتا ہے کہ اس رقم پر سود کس شرح فیصد سالانہ پر لگے گا۔ کتنے سال میں کتنا روپیہ ماہوار قسط کے حساب سے اس کو ادا کرنا ہوگا۔ اس کے علاوہ دیگر شرائط کا بھی ذکر ہوتا ہے جن کا مقصد کارپوریشن کو ہر قسم کے نقصان سے محفوظ رکھنا ہوتا ہے، ان میں سے ایک شرط یہ بھی ہوتی ہے کہ اس مکان کا بیمہ بھی درخواست دہندہ (مالک مکان) کی طرف سے کارپوریشن کرائیگی اور بیمہ کا خرچہ مالک مکان کے ذمہ ہوگا اور یہ کہ مالک مکان بیمہ کے پریمیم کی رقم ہر سال اس وقت تک ادا کرتا رہے گا جب تک قرضہ کی پوری رقم معہ سود ادا ہو۔

چونکہ کارپوریشن کے اس طرح قرضہ دینے میں سود اور بیمہ وغیرہ شامل ہیں جو شرعاً حرام وناجائز ہیں اس لئے سوچا گیا کہ کوئی صورت ایسی نکالی جائے جس میں مکان بنانے والے کی ضرورت بھی پوری ہو جائے اور وہ سود بیمہ وغیرہ میں ملوث بھی نہ ہو ساتھ ہی کارپوریشن کو بھی کسی قسم کا نقصان نہ رہے اور مالک مکان سے رقم کی ادائیگی بھی یقینی ہو جائے چنانچہ حسب ذیل تجویز کارپوریشن کو

پیش کرنے کا ارادہ ہے۔

تجویز

جب کوئی شخص مکان بنوانے کے لئے کارپوریشن کی امداد کی ضرورت محسوس کرے تو زمین (پلاٹ) کے کرایہ نامہ (لیز نامہ) کے ساتھ وہ ایک درخواست کارپوریشن کو پیش کرے جس میں حسب ذیل تفصیلات مذکور ہوں۔

(۱) زمین کی تفصیلات اور وہ رقم جو زمین کے حاصل کرنے میں خرچ ہوگی۔

(۲) مکان کا مجوزہ نقشہ، اور کس حد تک تعمیر ہو چکی ہے اور اس پر کیا رقم خرچ ہوئی۔

(۳) یہ درخواست کی جائے کہ کارپوریشن مکان کی باقی تعمیر اپنی نگرانی میں اور اپنے صرفہ سے مکمل کرادے۔

(۴) یہ تحریر کیا جائے کہ مالک مکان کارپوریشن کی وہ رقم جو تعمیر کی تکمیل میں خرچ ہوگی معہ دیگر اخراجات اور کارپوریشن کے منافع کے ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا اور ادائیگی مقررہ ماہوار اقساط میں معینہ مدت کے اندر پوری کردے گا۔

(۵) ادائیگی کی ضمانت کے طور پر وہ اس مکان کو معہ زمین کارپوریشن کی پاس رہن رکھے گا۔

درخواست موصول ہونے پر کارپوریشن مکان کے نقشہ کے مطابق خرچ کا تخمینہ تیار کرائے گی اس میں انشورنس وغیرہ کا خرچ اور منافع کی رقم شامل کرنے کے بعد درخواست دہندہ کو مطلع کرے گی کہ تعمیر کی تکمیل کے لیے اس کو کل

کتنی رقم ادا کرنی ہوگی، کتنی مدت میں ادا کرنی ہوگی اور ماہوار قسط کتنے روپیہ کی ہوگی اگر درخواست دہندہ وہ رقم مقررہ مدت اور اقساط میں ادا کرنے کی ذمہ داری لینے کو تیار ہو اور ادائیگی کی ضمانت میں زمین مع تعمیر رہن رکھے تو فریقین کے درمیان معاہدہ ہو جائے گا۔

(نوٹ) اس طریقہ میں کارپوریشن کو کسی ٹھیکیدار یا ہاؤسنگ سوسائٹی کے ذریعہ تعمیر مکمل کرانی ہوگی۔ ایسا پہلے ہو چکا ہے۔ کارپوریشن نے دستگیر کالونی میں کچھ کوارٹر ٹھیکہ دار کی ذریعہ (یا سوسائٹی سے) تعمیر کرانے کے بعد مالکان کو دیئے تھے۔ اس طرح پوری تعمیر کے لئے بھی یہ انتظام ہو سکتا ہے۔

براہ کرم مندرجہ بالا تجاویز کو اسلامی شریعت کے احکامات کی روشنی میں جانچا جائے۔ ان کے درست ہونے یا نہ ہونے پر فیصلہ فرمایا جائے یا ضروری ترمیمات کر کے درست فرمایا جائے۔

نیاز مند محمد ایوب انصاری نمبر ۴۱۳ پیر الہی بخش کالونی کراچی مورخہ ۹ جمادی الاول ۱۳۹۳ھ مطابق ۱۱ جون ۱۹۷۳ء۔

الجواب

حامدا و مصلیا و مسلما

مذکورہ تجویز بنیادی طور پر شرعاً قابل عمل ہو سکتی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کارپوریشن پلاٹ کے مالک کی مذکورہ بالا درخواست کے جواب میں یہ معاملہ کرے کہ ہم باقی ماندہ تعمیر نقشہ کے مطابق مکمل کر کے آپ کو دیں گے مال اور مزدوری سب ہماری طرف سے ہوگی، سیمنٹ، لوہا، لکڑی وغیرہ تمام سامان جس جس قسم کا جتنا جتنا یا جس جس تناسب سے لگے گا سب طے کر لیا جائے، ہر کام کی

نوعیت بھی طے کرلیں۔ (کمافی العبارۃ الاولیٰ) اور مجموعی تعمیر (مع مال ومزدوری) کی قیمت کارپوریشن اتنی لگائے جتنی اصل لاگت اور سود کے مجموعہ سے حاصل ہوئی۔ اور یہ قیمت جتنی مدت اور قسطوں میں اداکرنی ہوگی وہ بھی طے کرلی جائے، اور پلاٹ اوراس پر جو تعمیر مالک نے اب تک کرائی تھی یہ دونوں چیزیں یاکوئی اور جائدادیازیور (جس پر کارپوریشن راضی ہو) کارپوریشن کو بطور رہن قبضہ میں دیدی جائے، اس طرح یہ معاملہ جائز ہوجائے گا، مگر جو حصہ کارپوریشن تعمیر کرے گی اسے رہن نہیں رکھا جاسکتا کیوں کہ معدوم پر عقد رہن صحیح نہیں (کما فی العبارۃ الثانیہ) اور حصہ تعمیر کو رہن رکھنے کی ضرورت بھی کارپوریشن کواس لئے نہیں کہ رہن کے بغیر بھی کارپوریشن اس حصہ کو شرعاًاس وقت تک اپنے قبضے میں روکنے کی مجاز ہے جب تک کہ اس کو جملہ اقساط وصول نہ ہوجائیں۔

پلاٹ کے مالک اور کارپوریشن کے درمیان باقی ماندہ مکان تعمیر کرنے کاجو معاملہ ہوگا شرعی اصطلاح میں یہ ''استصناع'' ہوگا جو بالاجماع جائز ہے (کما فی العبارۃ الثالثۃ) یعنی کارپوریشن جتنا حصہ تعمیر کرے گی وہ مبیع ہوگا اور اس کا عوض جومالک مکان کے ذمے طے ہو وہ ثمن ہوگا (کما فی العبارۃ الرابعۃ)

اور یہ ثمن چونکہ واجب فی الذمہ ہوگا لہٰذااس کے مقابلہ میں رہن رکھنا بھی صحیح ہوگا (کما فی العبارۃ الخامسۃ)

یادرہے کہ رہن صحیح ہونے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو چیز رہن رکھی جائے اس پر کارپوریشن کایاکسی ثالث کا (جس پر دونوں فریق راضی ہوں) قبضہ کرادیا جائے، اگر مذکورہ بالا معاملہ میں یہ شرط رکھ دی گئی کہ پلاٹ اور اس کی

موجودہ تعمیر پر مالک ہی کا قبضہ رہے گا تو شرعاً یہ رہن صحیح نہ ہوگا اور فریقین میں سے کوئی بھی احکام رہن کا پابند نہ ہوگا، البتہ کارپوریشن یا ثالث کے قبضہ کے بعد اگر فریقین راضی ہوں تو پلاٹ اور موجودہ تعمیر شدہ حصہ مالک کے قبضہ میں واپس کیا جا سکتا ہے (کما فی العبارة السادسة) اور جب مالک کے قبضہ میں واپس آجائے تو مالک اسے اپنے استعمال میں بھی لا سکتا ہے۔ (کما فی العبارة السابعة)

متعلقہ عبارات فقہیہ درج ذیل ہیں:

(۱) واما شرائط جوازه فمنها بيان جنس المصنوع ونوعه وقدره وصفته لانه لا يصير معلوماً بدونه. (بدائع ص ۳ ج ۵)

(۲) واما الذى يرجع الى المرهون فانواع منها ان يكون محلاً قابلاً للبيع وهو ان يكون موجوداً وقت العقد مالاً متقوما، مملوكا معلوماً مقدور التسليم ونحو ذلك فلا يجوز رهن ماليس بموجودٍ عند العقد ولا رهن ما يحتمل الوجود والعدم كما اذا ارتهن ما يثمر نخيله العام (بدائع ص ۱۳۵ ج ٦)

(۳) ويجوز استحسانا لاجماع الناس على ذلك (الى قوله) والقياس يترك بالاجماع (بدائع ص ۲.۳. ج ۵)

(٤) واما حكم الاستصناع فهو ثبوت الملك للمستصنع فى العين المبيعة فى الذمة وثبوت الملك للصانع فى الثمن ملكاً غير لازم (الى قوله) واما صفة الاستصناع فهى انه عقد غير لازم قبل العمل من

الجانبین جمیعا بلا خوف حتی کان لکل واحد منهما خیار الامتناع قبل العمل کالبیع المشروط فیه الخیار للمتبایعین لکل واحد منهما الفسخ (بدائع ص ۳ ج ۵)

(۵) یجب ان یعلم ان الرهن انما یصح بدین واجب او بدین وجد سبب وجوبه کالرهن بالاجر قبل وجوبه اما الرهن بدین لا یجب ولم یوجد سبب وجوبه کالرهن بالدرك لا یصح (عالمگیریه ص ٤٣٤ ج ۵)

وفی بدائع الصنائع اما الذی یرجع الی المرهون به فانواع منها ان یکون مضمونا (الی قوله) فاصل الضمان هو کون المرهون به مضمونا شرط جواز الرهن (الی قوله) ولسنا نعنی بالمضمون سوی ان یکون واجب التسلیم علی الراهن والمضمون نوعان دین وعین اما الدین فیجوز الرهن به بایّ سبب وجب من الاتلاف والغصب والبیع ونحوها الان الدیون کلها واجبة علی اختلاف اسباب وجوبها (الی قوله) فیصح وسواء کان مما یحتمل الاستبدال قبل القبض اولا یحتمله کرأس مال السلم وبدل الصرف والمسلم فیه.

(بدائع الصنائع ص ۱٤۲ ج ٦)

(٦) منها (ای من شرائط جواز الرهن) ان یکون (ای المرهون) مقبوض المرتهن او من یقوم مقامه (بدائع کتاب الرهن ص ۱۳۷ ج ٦) ولو تعاقدا علی ان یکون الرهن فی ید صاحبه لا یجوز الرهن حتی لوهلك فی یده لا یسقط الدین ولو اراد المرتهن ان یقبضه من یده لیحبسه رهنا لیس له ذلك لان هذا الشرط فاسد او غلاه فی الرهن فلم

يصح الرهن ولو تعاقدا على ان يكون في يد العدل وقبضه العدل جاز ويكون قبضه كقبض المرتهن (الى قوله) وكذا اذا قبضه المرتهن او العدل ثم تراضيا على ان يكون في يد الراهن ووضعه في يده جاز لان القبض الصحيح للعقد قد وجد وقد خرج الرهن من يده وبعد ذالك يده ويد الاجنبي سواء (بدائع ص ۱۳۷ ج ٦)

(۷) فاما حق حبس المرهون فليس بحكم لازم حتى ان المرهون ان كان شيئا يمكن الانتفاع به بدون استهلاكه كان للراهن ان يسترده من يد المرتهن فينتفع به فاذا فرغ من الانتفاع رده اليه (بدائع، ص ١٤، ج ٦) والله اعلم

کتبہ: محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ
دار الافتاء دار العلوم کراچی نمبر ۱۴
۵/۷/۹۳ھ

الجواب صحیح:
بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ
۱۵/۷/۹۳ھ

امریکہ میں انشورنس کی ایک جائز صورت

امریکہ میں انشورنس کی ایک جائز صورت

منقول از ماہنامہ "البلاغ" شمارہ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ

کیا فرماتے ہیں علماء دین اور مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ :

میڈیکل انشورنس یہاں پر کچھ اس طرح سے شروع ہوئی ہے کہ کسی آفس کے چند لوگ باری باری بیمار ہوئے جس کی وجہ سے بہت سے لوگوں کی مالی حالت بدتر ہوگئی، اس کے بعد ایک شخص اتنا بیمار ہوا کہ اس کے پاس علاج کے پیسے بھی نہ تھے اس پر اس کے ایک قریبی دوست واحباب نے کچھ رقم جمع کی جس کی وجہ سے اس کا علاج ہو سکا، اس طرح اس کے دوست واحباب نے جو کہ ساتھ ملازم تھے باقاعدہ ایک فنڈ قائم کیا کہ ہر شخص ہر تنخواہ پر چند روپے فنڈ میں جمع کروائے اور پھر بوقت ضرورت ہر ممبر کے علاج کے موقعہ پر اسے مالی امداد مہیا کرے، اس طرح سے ممبر لوگوں کو بیماری کے وقت علاج کے لئے فنڈ سے پیسے مل جاتے تھے اسی طرح رفتہ رفتہ باہر کے لوگ بھی اس فنڈ میں پیسے جمع کروانے لگے اور بہت سے لوگ اس سے فائدہ اٹھانے لگے اور آج پورے امریکہ میں یہ رواج انشورنس عام ہے اور بڑے بڑے لوگ بغیر تنخواہ کے اس کاروبار کو چلا رہے ہیں

یہ میڈیکل انشورنس تجارتی طور پر کوئی اس سے فائدہ حاصل نہیں کرتا۔

اگر اس فنڈ میں سے زیادہ بیمار ممبروں پر صرف ہوتا ہے تو تمام ممبروں کے

لئے فیس بڑھا دیتے ہیں اور اگر کم ہوتا ہے تو فیس بھی کم دینا پڑتی ہے اگر یہ صورت ناجائز ہے تو اس کا بدل کیا ہو سکتا ہے۔

محمد سمیع

۵ ر پی رو کی ہل

کلونیل ڈرائیو۔ امریکہ

الجواب

میڈیکل انشورنس کی جو تفصیل سوال میں بیان کی گئی ہے، چونکہ اس کے کسی مرحلہ میں سود یا قمار نہیں ہے اور بھی کوئی چیز مخالف شریعت نہیں اس لئے امداد باہمی کی یہ صورت بلا کراہت جائز بلکہ مستحب ہے۔

علماء کرام کی طرف سے انشورنس اور امداد باہمی کی جو جائز صورتیں مختلف مواقع پر تجویز کی گئی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے، مگر افسوس کہ مسلمان ملکوں میں اس طرف توجہ نہیں دی گئی، کاش ان کو بھی توفیق ہو وہ انشورنس کی رائج الوقت حرام صورتوں کو چھوڑ کر جائز صورتیں اختیار کرلیں۔ واللہ أعلم

کتبہ محمد رفیع عثمانی عفااللہ عنہ

نائب مفتی دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴

۱۳ر۴ر۹۴ ۱۳ھ

اسلامی سوشلزم؟

اسلامی سوشلزم؟

منقول از البلاغ: شوال ۱۳۸۸ھ

سوال:۔ براہ کرم اسلامی سوشلزم کی اصطلاح پر تبصرہ فرمائیے

(سائل کا نام نہیں پڑھا گیا ولد ابا حسین، ککری گراؤنڈ کراچی)

جواب:۔ اس اصطلاح کو استعمال کرنے والوں نے یہ تأثر دینے کی کوشش کی ہے کہ اسلام کے بنیادی عقائد کو مانتے ہوئے اگر سوشلزم کا صرف اقتصادی نظام اپنالیا جائے تو اسے "اسلامی سوشلزم" کا نام دیا جا سکتا ہے۔

اس خیال کی بنیاد اس غلط فہمی پر ہے کہ چونکہ سوشلزم بھی مساوات کا دعوٰی کرتا ہے اور اسلام بھی مساوات کا مذہب ہے، لہٰذا اسلام اور سوشلزم کا اختلاف صرف عقیدے کی حد تک تو ہے کہ سوشلزم خدا اور رسول اور یوم آخرت کا منکر ہے اور اسلام کا سب سے پہلا سبق انہی تین چیزوں کا عقیدہ ہے۔ رہا اقتصادی اور معاشی نظام تو اس میں اسلام اور سوشلزم کا کوئی اختلاف نہیں، لہٰذا اگر عقائد تو اسلام کے اور اقتصادی نظام اشتراکیت کا اپنالیا جائے تو اس سے اسلام کے مقاصد پر کوئی ضرب نہیں پڑے گی اور سوشلزم "مشرف بہ اسلام" ہو جائے گا۔

یہ نعرہ اگر کسی غیر ملکی سازش کا ترجمان نہیں تو بلاشبہ یہ اس مرعوب ذہنیت اور اسلام سے کھلی ناواقفیت کی پیداوار ضرور ہے جسے برصغیر کے ڈیڑھ سو سالہ دورِ غلامی نے جنم دیا ہے۔

ورنہ یہ حقیقت کوئی ڈھکی چھپی تو نہیں ہے کہ سوشلزم کا اقتصادی نظام اسلام کے اقتصادی نظام سے بنیادی طور پر مختلف ہے یہ اقتصادیات کے بالکل الگ الگ دو نظام ہیں جن میں مطابقت کا کوئی امکان نہیں۔

سوشلزم جس مساوات کا مدعی ہے وہ نہ تو اسلام کا مقصود ہے، نہ اسلام اس کو صحیح سمجھتا ہے، سوشلزم معاشی مساوات کا مدعی ہے، جبکہ اسلام معاشی کے بجائے معاشرتی اور قانونی مساوات کا مدعی ہے۔ البتہ معاشیات میں اسلام توازن اور اعتدال کا ضامن ضرور ہے کہ اس میں کسی امیر کو غریب کا خون چوسنے کا کوئی موقع نہیں ملتا۔

اسی طرح سوشلزم در حقیقت نظام سرمایہ داری کی چیرہ دستیوں کا جذباتی رد عمل ہے اور خود اتنا ہی سفاک بے رحم اور خطرناک ہے جتنا سرمایہ دارانہ نظام۔ سرمایادارانہ نظام میں غریبوں کے خون چوسنے کا جو ظالمانہ کھیل کھیلا جاتا ہے اس سے متأثر ہو کر سوشلزم کے جذباتی ناخداؤں نے انفرادی ملکیت کا سرے سے انکار کر دیا، لیکن سوشلسٹ ممالک کی تاریخ اور موجودہ حالات شاہد ہیں کہ وہاں انفرادی ملکیت کے خاتمے سے اس کے سوا کچھ نہ ہو سکا کہ چھوٹے چھوٹے سرمایہ دار ختم ہو گئے اور ان کی جگہ ایک بڑا سرمایہ دار اسٹیٹ کے نام سے وجود میں آ گیا جو سرمایہ کے پورے ذخیرہ پر سانپ بن کر بیٹھا ہوا ہے۔ رہا بیچارہ مزدور تو سوشلزم میں اس کی مظلومیت اور بڑھ گئی کہ یہاں اس کو یہ کہہ کر بیوقوف بنایا جاتا ہے کہ ہم نے تیرے درد کا درمان کر دیا ہے لہٰذا تجھے کراہنے کا بھی کوئی حق نہیں۔

اسلام کے نزدیک سرمایہ داری کی درندگی کا علاج انفرادی ملکیت کا خاتمہ

نہیں بلکہ انفرادی ملکیت کی خود غرضی، بے لگامی، اور غیر متوازن قوت کو ختم کرنا ہے، چنانچہ اسلام نے انفرادی ملکیت کو نہ صرف تسلیم کیا ہے بلکہ محترم قرار دیا ہے، لیکن سود، قمار، سٹہ، احتکار، بیع الحاضر للبادی اور تلقی الجلب کی حرمت اور زکوٰۃ، صدقات، نفقات، کفارات، عشر و خراج، وراثت، وصیت، وقف اور ہبہ کے مفصل احکام کے ذریعہ اس نے اس ملکیت کو اتنا پابند کر دیا ہے کہ مالدار کو کسی حال بھی غریب کا خون اور پسینے سے کھینے کا موقع نہیں ملتا۔

خلاصہ یہ کہ سوشلزم کے اقتصادی نظام کی بنیاد جس نظریہ پر قائم ہے، اسلام اس بنیاد ہی کو سرے سے تسلیم نہیں کرتا۔ پھر ان میں مصالحت کا تصور کیسے کیا جا سکتا ہے؟

اس سے واضح ہو گیا کہ ''اسلامی سوشلزم'' کی اصطلاح ایسی ہی مضحکہ خیز اور شرمناک ہے جیسے کوئی شخص برانڈی کی بوتل پر زمزم کا لیبل لگا کر دوسروں کو بیوقوف اور خود کو پارسا سمجھنے لگے۔ جس طرح عیسائیت، یہودیت، اور ہندومت کبھی اسلامی نہیں ہو سکتی، اس طرح نہ سوشلزم کبھی اسلامی ہو سکتا ہے اور نہ اسلام کبھی اشتراکی بن سکتا ہے۔ جس طرح اسلام کے نظام عبادات میں کسی دوسرے مذہب کی عبادات کا پیوند نہیں لگ سکتا، اسی طرح اس کے اقتصادی نظام میں بھی سرمایہ داری یا اشتراکیت کی پیوند کاری اسلام کے رہتے ہوئے ممکن نہیں۔

سوشلزم تو ابھی پچاس برس کی پیداوار ہے جس کا ابھی پورا تجربہ بھی کسی اشتراکی ملک میں نہیں ہو سکا۔ مگر اسلام کا اقتصادی نظام سینکڑوں برس تک مہذب دنیا میں کامیابی اور معتدل مساوات کے ساتھ رائج رہ چکا ہے اور جب تک مسلمانوں نے اسے اپنے بازاروں پر حکمران بنائے رکھا وہ دنیا کے دلوں پر

حکومت کرتے رہے۔

پھر اسلام کو آخر کیا ضرورت پڑی کہ وہ اپنی اقتصادیات کے لئے اشتراکیت کے جذباتی نظام کی یا سرمایہ داری کے عیارانہ نظام کی بھیک مانگتا پھرے۔

یاد رکھئے! اگر بنی نوع انسان کی تقدیر میں پھر زندگی کی خوشحالیاں اور مسرتیں لکھی ہیں تو وہ صرف قرآن وسنت ہی کے اقتصادی نظام میں ملیں گی۔ داس کیپیٹل (DAS CAPITAL) میں انہیں تلاش کرنا بدنصیبی اور خود فریبی کے سوا کچھ نہیں۔

عورت کی سربراہی کا مسئلہ

عورت کی سربراہی کا مسئلہ

پاکستانی قومی اسمبلی کے ۱۹۸۸ء کے انتخابات میں نسوانی قیادت نے غیر متوقع طور پر کامیابی حاصل کرلی اور اچانک یہ سوال اٹھا کہ عورت آیا شرعاً حکمران بن سکتی ہے یا نہیں؟
اس سوال کا حضرت مفتی مولانا محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ نے بڑی تفصیل کے ساتھ مدلل جواب تحریر فرمایا جو روزنامہ "جنگ" کراچی کے علاوہ ماہنامہ "البلاغ" میں بھی شائع ہوا، مفتیان کبار کی تصدیقات اس پر ثبت ہیں۔

قرآن سنت کے واضح ارشادات کی بناء پر یہ بات چودہ سو سال سے فقہاء امت میں مسلمہ اور غیر متنازعہ چلی آئی ہے کہ کسی اسلامی حکومت میں سربراہی کے منصب کی ذمہ داریاں کسی خاتون کو سونپی نہیں جاسکتیں۔ علامہ ابن حزمؒ نے "مراتب الاجماع" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں ان مسائل کو جمع فرمایا جن پر امت کا اجماع اور اتفاق رہا ہے اس کتاب میں وہ لکھتے ہیں:

وا تفقوا أن الإمامة لا تجوز لامرأة[۱].

"اس بات پر تمام علماء متفق ہیں کہ حکومت کی سربراہی کا منصب کسی عورت کے لئے جائز نہیں"

---

(۱) مراتب الاجماع ص ۱۲۶

اس اجماع کی بنیاد قرآن و سنت کے بہت سے دلائل پر ہے جنہیں ہم صراحت کی ترتیب سے ذیل میں پیش کرتے ہیں:

(۱) صحیح بخاری وغیرہ میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد متعدد صحیح سندوں سے مروی ہے:-

لن یفلح قوم ولوا امرھم امرأة[1].

"وہ قوم ہرگز فلاح نہیں پائے گی جو اپنے معاملات کی ذمہ داری کسی عورت کے سپرد کردے"

اس حدیث میں یہ بھی صراحت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے یہ بات اس وقت ارشاد فرمائی تھی جب ایران کے باشندوں نے ایک عورت کو اپنا سربراہ بنالیا تھا، لہٰذا یہ حدیث عورت کو سربراہ بنانے کے عدم جواز پر واضح دلیل ہے۔

(۲) حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

إذا كانت أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاؤكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كانت أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاؤكم و أموركم إلى نساؤكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها[2]

جب تمہارے امراء تم میں بہترین لوگ ہوں، اور تمہارے دولت مند لوگ تم میں سے سخی لوگ ہوں، اور تمہارے معاملات باہمی مشورے سے طے ہوتے ہوں تو زمین کی پشت تمہارے لئے اس کے پیٹ سے بہتر ہے، اور جب تمہارے امراء تم میں بدترین لوگ ہوں،

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب کتاب النبی ﷺ إلی کسری و قیصر، حدیث ٤٤٢٥، و کتاب الفتن، باب الفتنة التی تموج کموج البحر، حدیث ۷۰۹۹۔

(۲) جامع الترمذی، ابواب الفتن ص ۵۲ ج ۲.

تمہارے دولت مند تم میں بخیل لوگ ہوں، اور تمہارے معاملات
تمہاری عورتوں کے سپرد ہو جائیں تو زمین کا پیٹ تمہارے لئے اس
کی پشت سے بہتر ہوگا۔

یہ حدیث بھی اس قدر واضح ہے کہ اس کی کسی تشریح کی ضرورت نہیں۔

(۳) حضرت ابو بکرؓ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لشکر کہیں بھیجا تھا، وہاں سے کوئی شخص فتح کی خوشخبری لیکر آیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم فتح کی خوشخبری سن کر سجدے میں گر گئے، اور سجدے کے بعد پیغام لانے والے سے تفصیلات معلوم کرنے لگے، اس نے تفصیلات بیان کیں:-

فكان فيما حدثه من أمر العدو و كانت تليهم إمرأة ، فقال
النبي صلى الله عليه وسلم: هلكت الرجال حين أطاعت النساء[1] .

ان تفصیلات میں اس نے دشمن کے بارے میں یہ بھی بتایا کہ ان کی
سربراہی ایک عورت کر رہی تھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر
فرمایا:

"جب مرد عورتوں کی اطاعت کرنے لگیں تو وہ تباہ و برباد ہیں"

اس حدیث کو امام حاکمؒ نے صحیح الاسناد قرار دیا ہے، اور حافظ ذہبیؒ نے بھی
اس کو صحیح کہا ہے۔

(۴) قرآن کریم کا ارشاد ہے:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى
بَعْضٍ﴾ (سورة النساء)

"مرد عورتوں پر قوام (نگران، حاکم) ہیں بوجہ اس فضیلت کے جو اللہ

---

(۱) مستدرك الحاكم ص ۲۹۱ ج ٤، كتاب الأدب . باب سجدة الشكر .

نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر دی ہے"

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے واضح طور پر قوامیت کا مقام مرد کو دیا ہے۔ اگرچہ براہ راست یہ آیت خانگی امور سے متعلق معلوم ہوتی ہے، لیکن اول تو آیت میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو اس کو خانگی امور کے ساتھ خاص کرتا ہو، دوسرے یہ ایک بدیہی بات ہے کہ جس صنف کو اللہ تعالیٰ نے ایک چھوٹے سے گھر کی سربراہی نہیں سونپی، اس کو تمام گھروں کے مجموعے اور پورے ملک کی سربراہی کی ذمہ داری کیسے سونپی جاسکتی ہے؟

لہٰذا یہ آیت اگر عبارۃ النص کے طور پر نہیں، تو دلالۃ النص کے طور پر یقیناً اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عورت کو کسی اسلامی ملک کا سربراہ نہیں بنایا جا سکتا۔

(۵) سورۂ احزاب میں اللہ تعالیٰ نے عورت کا دائرہ عمل واضح طور سے بیان فرمایا ہے، ارشاد ہے:

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾

"اور اپنے گھروں میں قرار کے ساتھ رہو، اور پچھلی جاہلیت کی طرح بن سنور کر باہر نہ جاؤ"

اس آیت میں واضح طور سے بتادیا گیا ہے کہ عورت کی اصل ذمہ داری اس کے گھر کی ذمہ داری ہے، اسے باہر کی جدوجہد سے یکسو ہو کر اپنے گھر کی اصلاح اور اپنے گھرانے کی تربیت کا فریضہ انجام دینا چاہئے جو درحقیقت پوری قوم اور معاشرے کی بنیاد ہے۔ لہٰذا گھر سے باہر کی کوئی ذمہ داری (استثنائی حالات کو چھوڑ کر) بحیثیت اصول کسی عورت پر نہیں سونپی جاسکتی۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ خطاب خاص طور سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی

ازواج مطہرات کے لئے ہوا تھا، ہر عورت اس کی مخاطب نہیں ہے لیکن یہ بات اس قدر بدیہی طور پر غلط ہے کہ اس کی تردید کیلئے کسی طویل بحث کی ضرورت نہیں۔

اول تو قرآن کریم نے اس جگہ ازواج مطہرات کو خطاب فرماتے ہوئے بہت سی باتوں کی تاکید فرمائی ہے، مثلاً یہ کہ وہ تقوی اختیار کریں، اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کریں، فحش باتوں سے بچیں وغیرہ وغیرہ ان میں سے کوئی ایک بات بھی ایسی نہیں ہے کہ جس کے بارے میں کوئی ہوش مند یہ کہہ سکے کہ یہ حکم صرف ازواج مطہرات کے لئے ہے، کسی دوسری عورت کے لئے نہیں ہے، جب یہ سارے احکام تمام عورتوں کے لئے ہیں تو گھر میں قرار سے رہنے کا یہ ایک حکم بھی ازواج مطہرات کے ساتھ کیوں مخصوص ہے۔

دوسرے، اس بات میں کون مسلمان شک کر سکتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی ازواج مطہرات اپنی علمی اور عملی صلاحیتوں کے لحاظ سے امت کی افضل ترین خواتین تھیں اور پوری امت کی مائیں تھیں اگر اسلام میں سیاست و حکومت اور معیشت واقتصاد کی ذمہ داری کسی خاتون کو سونپنا جائز ہوتا تو ان مقدس خواتین سے زیادہ کوئی خاتون اس ذمہ داری کے لئے مناسب نہیں ہو سکتی تھی، جب قرآن کریم نے ان کو ایسی ذمہ داریاں لینے سے منع کر کے انہیں صرف گھر کی حد تک محدود رہنے کا حکم دیا تو پھر کون عورت ایسی ہو سکتی ہے جس کے بارے میں یہ کہا جاسکے کہ جس وجہ سے ازواج مطہرات کو گھر میں قرار سے رہنے کا حکم دیا گیا تھا، وہ وجہ اس میں موجود نہیں ہے۔

(۲) سورہ احزاب میں قرآن کریم نے جو عورت کا دائرہ کار بیان فرمایا ہے، اس کی تشریح سرکار دو عالم ﷺ نے ایک حدیث میں اس طرح فرمائی ہے:-

والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده، و هي مسئولة عنهم(۱)۔

"اور عورت اپنے شوہر کے گھر والوں اور اس کی اولاد پر نگران ہے اور وہی اس کی ذمہ دار ہے"

اس حدیث میں واضح طور پر بتادیا گیا ہے کہ عورت کی ذمہ داری گھر کے نظام کی دیکھ بھال، اولاد کی تربیت اور خانگی امور کا انتظام ہے، اسکو گھر سے باہر کی کوئی ذمہ داری نہیں سونپی گئی۔

(۷) اسلام میں "حکومت کی سربراہی اور نماز کی امامت" دونوں اس درجہ لازم وملزوم ہیں کہ "حکومت کی سربراہی" کو شریعت کی اصطلاح میں "امامت" ہی کہا جاتا ہے اور "امام" کا لفظ جس طرح نماز پڑھانے والے کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح "سربراہِ حکومت" کو بھی "امام" کہا جاتا ہے، قرآن وحدیث میں بہت سے مقامات پر سربراہ حکومت کو اسی لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، اور فقہاء کرامؒ "امامت" کے دونوں معنی میں اس طرح فرق کرتے ہیں کہ نماز کی امامت کو امامت صغریٰ (چھوٹی امامت) اور حکومت کی سربراہی کو امامت کبریٰ (بڑی امامت) کہتے ہیں۔

ادھر یہ بات طے شدہ ہے اور اس سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا کہ عورت نماز میں مردوں کی امامت نہیں کر سکتی، جب اللہ تعالیٰ نے اس کو چھوٹے درجے کی امامت کی ذمہ داری نہیں سونپی تو بڑے درجے کی امامت اس کو کیسے سونپی جاسکتی ہے؟

اسلام میں نماز کا حکومت کی سربراہی سے کس قدر گہرا تعلق ہے؟ اس کا

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب الاحکام، باب۱، حدیث نمبر ۷۱۳۸، وکتاب الجمعہ، باب الجمعہ فی القری والمدن، حدیث نمبر ۸۹۳، مزید دیکھئے حدیث نمبر ۲۴۰۹، ۲۵۵۴، ۲۷۵۱، ۵۱۸۸، ۵۲۰۰۔

انداز ہ چند مندرجہ ذیل امور سے لگایا جا سکتا ہے :-

(الف) زمین کے کسی حصے پر اقتدار حاصل کرنے کے بعد مسلمان حکمران کا سب سے پہلا فریضہ ”اقامتِ صلوٰۃ“ کو قرار دیا گیا ہے ارشاد ہے :-

﴿ اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾

”وہ لوگ کہ اگر ہم انہیں زمین میں اقتدار عطا کریں تو وہ نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں اور نیکی کا حکم دیں اور برائی سے روکیں“

(ب) آنحضرت ﷺ سے لے کر خلفائے راشدینؓ تک، بلکہ اس کے بعد بھی صدیوں تک یہ متواتر عمل جاری رہا ہے کہ جس مجمع میں سربراہ حکومت موجود ہو اس میں نماز کی امامت وہی کرتا تھا۔ چنانچہ تمام مکاتب فکر کے فقہاء اس پر متفق ہیں کہ نماز کی امامت کا سب سے پہلا حق مسلمان سربراہ حکومت کو پہنچتا ہے اور جب آنحضرت ﷺ مرض وفات کی وجہ سے مسجد میں آنے سے معذور ہو گئے تو آپؐ نے حضرت صدیق اکبرؓ کو اپنی جگہ نماز کی امامت کیلئے مقرر فرمایا اور اس سے صحابہ کرامؓ نے یہی سمجھا کہ ان کو ”امامت صغریٰ“ سپرد کر کے اشارہ اس طرف ہے کہ آپؐ کے بعد ”امامت کبریٰ“ یعنی حکومت کی سربراہی کیلئے بھی سب سے زیادہ اہل حضرت صدیق اکبرؓ ہیں، حضرت علیؓ فرماتے ہیں:

” ما غضبنا إلا لأنا قد أخرنا عن المشاورة و إنا نرىٰ أبا بكر أحق الناس بها بعد رسول الله ﷺ ، وإنه لصاحب الغار، وثاني اثنين، و إنا نعلم بشرفه وكبره، ولقد أمره رسول الله ﷺ بالصلوٰة بالناس و هو حي (۱) .

ہماری ناگواری کی وجہ صرف یہ تھی کہ ہمیں مشورے میں شریک

(۱) مستدرك الحاكم ص ٦٦ ج ٣ و قال: صحيح على شرط الشيخين، واقره الذهبي.

نہیں کیا گیا، ورنہ ہم ابو بکرؓ کو رسول اللہ ﷺ کے بعد سربراہی کا سب سے زیادہ مستحق سمجھتے ہیں، وہ آپؐ کے غار کے ساتھی، دو میں سے دوسرے ہیں، ہم ان کے شرف اور عظمت سے واقف ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے خود اپنی زندگی میں ان کو نماز کی امامت کا حکم دیا تھا"

(ج) سربراہ حکومت کے لئے امامت نماز کا استحقاق شریعت میں اس درجہ اہمیت رکھتا ہے کہ نماز جنازہ کی امامت میں سربراہ حکومت کو مرنے والے کے ورثاء پر بھی فوقیت دی گئی ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ اگر نماز جنازہ میں سربراہ حکومت موجود ہو تو نماز کی امامت کا پہلا حق اس کا ہے اس کے بعد ورثاء کا۔

ان تمام احکام سے یہ بات واضح ہے کہ اسلام میں حکومت کی سربراہی کے ساتھ نماز کی امامت کا اتنا گہرا تعلق ہے کہ اسلام میں کسی ایسے سربراہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا جو کسی بھی حالت میں امامت نماز کا اہل نہ ہو، اور عورت خواہ تقویٰ اور طہارت کے کتنے بلند مقام پر فائز ہو چونکہ نماز میں مردوں کی امامت نہیں کر سکتی اس لئے اس کو امامت کبریٰ یا حکومت کی سربراہی کی ذمہ داری بھی نہیں سونپی جاسکتی۔

(۸) اسلام کے تمام احکام میں یہ بات قدرِ مشترک کے واضح طور پر نظر آتی ہے کہ عورت کو ایک ایسی متاع پوشیدہ قرار دیا گیا ہے جس کا بلاضرورت مجمع عام میں آنا کسی بھی حالت میں پسند نہیں کیا گیا ہے، سرکار دو عالم ﷺ کا ارشاد ہے:

المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان(۱)

"عورت پوشیدہ چیز ہے، چنانچہ جب وہ باہر نکلتی ہے تو شیطان اس کی تاک میں لگ جاتا ہے"

---

(۱) جامع الترمذی۔ ابواب النکاح، حدیث نمبر ۱۱۸۳

اس لئے عورت کو پردے کا حکم دیا گیا ہے اور عام مسلمانوں کو یہ تاکید کی گئی ہے کہ:

﴿وإذا سألتموهن متاعا فاسئلوهن من وراء حجاب﴾ (۱)

"اور جب تم ان سے کوئی چیز طلب کرو تو پردے کے پیچھے سے طلب کرو"

اسلام کے وہ بہت سے احکام و شعائر جن کی بجا آوری گھر سے باہر نکلنے پر موقوف ہے ان سے خواتین کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے، مثلاً جمعہ کی نماز کتنی فضیلت کی چیز ہے اور مردوں کو اس میں شامل ہونے کی کس قدر تاکید قرآن وحدیث میں آئی ہے، لیکن ساتھ ہی آنحضرت ﷺ نے یہ فرمادیا کہ:

الجمعة حق واجب على كل مسلم فى جماعة إلا أربعة: عبد مملوك أو امرأة أو صبى أو مريض (۲)

"جمعہ ایک ایسا فریضہ ہے جس کو جماعت کے ساتھ انجام دینا ہر مسلمان پر واجب ہے سوائے چار آدمیوں کے: ایک غلام جو کسی کے زیر ملکیت ہو، دوسرے عورت، تیسرے بچہ، چوتھے بیمار"

اس حدیث میں جمعہ جیسے اسلامی شعار سے عورت کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔

اس طرح عام حالات میں ہر مسلمان کا یہ حق بتایا گیا ہے کہ اس کے انتقال کے موقع پر دوسرے مسلمان اس کے جنازے کے ساتھ قبرستان تک جائیں لیکن خواتین کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔

حضرت ام عطیہؓ فرماتی ہیں:

---

(۱) سورۃ الاحزاب۔

(۲) سنن ابی داؤد، باب الجمعة للملوك والمرأة حديث نمبر ۱۰۶۷

نهينا عن اتباع الجنائز[1]

"ہمیں جنازوں کے پیچھے چلنے سے منع کیا گیا"

اس طرح عورت کو تنہا سفر کرنے سے منع کیا گیا اور تاکید کی گئی کہ وہ کسی محرم کے بغیر سفر نہ کرے۔

آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے:

لا يحل لإمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفرا يكون ثلاثة أيام فصاعدا ، إلا و معها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها او ذو محرم منها[2].

"جو عورت اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو اس کے لئے حلال نہیں کہ وہ تین دن (کی مسافت کا) یا اس سے زائد کا کوئی سفر کرے الا یہ کہ اس کا باپ یا بھائی یا شوہر یا بیٹا یا کوئی اور محرم اسکے ساتھ ہو"

یہاں تک کہ حج جیسا مقدس فریضہ جو اسلام کے چار ارکان میں سے ایک ہے، اس کی ادائیگی کے لئے بھی محرم کا ساتھ ہونا شرط ہے، اور عورت کا تنہا سفر حج پر جانا کسی کے نزدیک جائز نہیں، ایسی صورت میں اس پر سے حج کی ادائیگی ساقط ہو جاتی ہے۔ مرتے وقت تک ایسا محرم نہ ملے تو حج نہ کرے البتہ حج بدل کی وصیت کر جائے۔

جہاد اسلام کے ارکان میں سے کتنا اہم رکن ہے؟ اور اس کے فضائل سے قرآن وحدیث بھرے ہوئے ہیں، لیکن چونکہ یہ گھر سے باہر کا کام ہے اس لئے جہاد کا فریضہ بھی خواتین سے ساقط کر دیا گیا ہے۔ آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد

---

(۱) صحيح البخاری ص ۱۷۰ ج ۱ ، باب اتباع الجنائز

(۲) جامع الترمذی، كتاب النكاح، باب كراهية ان تسافر المرأة وحدها، حديث نمبر ۱۱۷۹

بعض احادیث میں مروی ہے:

لیس علی النساء غزو، ولا جمعة ولا تشییع جنازة [۱]

''عورتوں پر نہ جہاد فرض ہے، نہ جمعہ، نہ جنازہ کے پیچھے جانا''

یہاں تک کہ ایک مرتبہ حضرت ام سلمہؓ نے جہاد کے شوق کی وجہ سے آنحضرت ﷺ سے یہ سوال فرمایا کہ:

یغزو الرجال، ولاتغزو النساء

''مرد جہاد کرتے ہیں، عورتیں جہاد نہیں کرتیں؟''

اس پر قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی کہ:

﴿ وَلَا تَتَمَنَّوا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ ﴾

''اور ان چیزوں کی تمنا نہ کرو جن میں سے اللہ تعالیٰ نے تم میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے [۲]''

یہ واضح رہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں بعض خواتین جہاد میں زخمیوں کی مرہم پٹی وغیرہ کیلئے ساتھ گئی ہیں، لیکن کہنا یہ ہے کہ اول تو ان پر جہاد باقاعدہ فرض نہیں کیا گیا، دوسرے ان کو باقاعدہ لڑائی میں شامل نہیں کیا گیا۔ چنانچہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

وقد كان يغزو بهن، فيداوين الجرحى، ويحذين من الغنيمة، و أما بسهم فلم يضرب لهن [۳].

''آنحضرت ﷺ عورتوں کو جہاد میں لے جاتے اور وہ زخمیوں کا علاج کرتیں اور انہیں مال غنیمت میں سے کچھ بطور انعام دیا جاتا، لیکن آپ

(۱) مجمع الزوائد ص ۳۰۷ ج ۲ بحوالہ طبرانی وفیہ مجاہیل، الفتح الکبیر للنبہانی ص ۶۱ ج ۳۔

(۲) جامع الترمذی، کتاب التفسیر، سورۃ النساء، حدیث نمبر ۳۰۱۱ و مسند احمد ص ۳۲۲ ج ۶

(۳) صحیح مسلم، کتاب الجہاد، باب النساء الغازیات، حدیث نمبر ۳۴۴۸۔

نے ان کے لئے مال غنیمت کا با قاعدہ حصہ نہیں لگایا"

آنحضرت ﷺ نے اپنے زمانے میں اگرچہ خواتین کو رات کے وقت مسجد نبویؐ میں آکر باجماعت نماز پڑھنے کی اجازت دی تھی، لیکن اس اجازت کے ساتھ ہی یہ فرمادیا تھا کہ :

و بیوتھن خیر لھن (۱)

"اور ان کے گھر ان کے لئے بہتر ہیں"

جس کا واضح مطلب ہے کہ عورتوں کیلئے گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں نماز پڑھنے سے زیادہ افضل ہے، جبکہ مردوں کیلئے سخت عذر کے بغیر مسجد میں جماعت ترک کرنا جائز نہیں، بلکہ عورتوں کے بارے میں یہاں تک فرمایا کہ :

صلاۃ المرأۃ فی بیتھا أفضل من صلاتھا فی حجرتھا ، و صلاتھا فی مخدعھا أفضل من صلاتھا فی بیتھا (۲).

"عورت کا کمرے میں نماز پڑھنا بر آمدے میں نماز پڑھنے سے بہتر ہے، اور اندرونی کمرے میں نماز پڑھنا بیرونی کمرے میں نماز پڑھنے سے بہتر ہے"

ان احادیث سے واضح ہوتا ہے کہ :

(ا) عورت پر جمعہ واجب نہیں۔

(ب) عورت کیلئے بغیر محرم کے سفر جائز نہیں۔

(ج) عورت پر تنہا ہونے کی صورت میں حج کی ادائیگی فرض نہیں، مرتے دم تک محرم نہ ملے تو حج بدل کی وصیت کرے۔

---

(۱) سنن ابی داؤد، کتاب الصلاۃ، باب خروج النساء الی المساجد، حدیث نمبر ۵۶۷، ۵۶۸۔

(۲) سنن ابو داؤد، حدیث نمبر ۵۷۰۔

(د) عورت پر جہاد فرض نہیں۔

(ہ) عورت کے ذمے جماعت سے نماز پڑھنا واجب نہیں۔

(و) عورت کا گھر میں تنہا نماز پڑھنا باہر جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے سے افضل ہے۔

اب غور کرنے کی بات ہے کہ جس دین نے عورت کے تقدس اور اس کی حرمت کی حفاظت کیلئے جگہ جگہ اتنا اہتمام کیا ہے کہ اس کے لئے دین کے اہم ترین ارکان اور شعائر کو بھی اس کے حق میں ساقط کر دیا ہے، اس کے بارے میں یہ کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ وہ ملک و قوم کی اہم ترین ذمہ داری عورت کو سونپ کر اسے نہ صرف پورے ملک بلکہ پوری دنیا کے سامنے لا کھڑا کریگا، اور اسے وہ تمام کام اجتماعی طور پر سونپ دے گا جن کی ذمہ داری اس پر انفرادی طور سے بھی عائد نہیں ہوتی۔

نبی کریم سرور دو عالم ﷺ کے عہد مبارک سے لیکر خلافت راشدہ بلکہ خلافت راشدہ کے بعد بھی صدیوں تک خلیفہ اور سربراہ حکومت کا انتخاب امت کا اہم ترین سیاسی مسئلہ بنا رہا، ایک خلیفہ کے بعد دوسرے خلیفہ کے انتخاب کے وقت ہر موقع پر بہت سی تجویزیں سامنے آئیں، اس دور میں بے شمار ایسی خواتین موجود تھیں جو اپنے علم و فضل، تقدس و تقویٰ اور عقل و خرد کے لحاظ سے ممتاز مقام کی حامل تھیں، لیکن نہ صرف یہ کہ کبھی کسی خاتون کو سربراہ حکومت نہیں بنایا گیا بلکہ کوئی ادنی درجے کی تجویز بھی ایسی سامنے نہیں آئی کہ فلاں خاتون کو سربراہ مقرر کر دیا جائے، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس سلسلے میں قرآن و سنت کے احکام اس درجہ واضح تھے کہ کبھی کسی مسلمان کے دل میں عورت کو سربراہ بنانے کا کوئی خیال تک نہیں آیا، اور آج بھی

کیسے سکتا تھا جبکہ اسلام میں کسی ایسے سربراہ کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا جو کسی بھی حالت میں کبھی نماز کی امامت نہ کر سکے، جس کا جماعت سے نماز پڑھنا پسندیدہ نہ ہو۔

جو اگر کبھی جماعت میں شامل ہو تو اسے تمام مردوں کے پیچھے کھڑا ہونا پڑے۔

جس پر ہر مہینے چند روز ایسے گزرتے ہوں جب اس کے لئے مسجد میں داخل ہونا بھی جائز نہ ہو۔

جس پر جمعہ فرض نہ ہو۔

جس کیلئے کسی جنازے کے ساتھ جانا جائز نہ ہو۔

جو بغیر محرم کے سفر نہ کر سکے۔

جو تنہا حج نہ کر سکے۔

جس پر جہاد فرض نہ ہو۔

جس کی گواہی آدھی گواہی سمجھی جائے۔

جس کیلئے بلا ضرورت گھر سے نکلنا بھی جائز نہ ہو۔

جس کا نان نفقہ شادی سے پہلے باپ پر اور شادی کے بعد شوہر پر واجب ہو۔

جو کسی کے نکاح میں ولی نہ بن سکے۔

اور حد یہ ہے کہ جسے اپنے گھر میں بھی سربراہی کا منصب حاصل نہ ہو[1]۔

---

(۱) قرآن کریم کی رو سے تو یہ واضح ہے، لیکن آزادی نسواں کا ڈھنڈورا پیٹنے والے اس دور میں بھی کوئی ایسا معاشرہ روئے زمین پر ہمارے علم میں نہیں جہاں شوہر کے ہوتے ہوئے عورت کو "سربراہ خاندان" قرار دیا ہو۔

اجماع امت:

قرآن و سنت کے مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے چودہ صدیوں کے ہر دور میں امت مسلمہ کا اس بات پر اجماع رہا ہے کہ اسلام میں سربراہ حکومت کی ذمہ داری کسی عورت کو نہیں سونپی جاسکتی، اور اجماع امت شریعت کی ایک مستقل دلیل ہے۔

اجماع کے ثبوت کیلئے اس تحریر کے شروع میں ہم علامہ ابن حزمؒ کا اقتباس پیش کر چکے ہیں، انہوں نے جو کتاب صرف اجماعی مسائل کی تحقیق کے لئے لکھی ہے اس میں فرمایا ہے کہ:

واتفقوا على أن الإمامة لا تجوز لإمرأة.

"تمام علماء اس پر متفق ہیں کہ حکومت کی سربراہی کسی عورت کیلئے جائز نہیں ہے"

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ جیسے باخبر عالم نے "نقد مراتب الاجماع" کے نام سے علامہ ابن حزمؒ کی مذکورہ کتاب پر ایک تنقید لکھی ہے، اور بعض ان مسائل کا ذکر فرمایا ہے جن میں علامہ ابن حزم نے اجماعی قرار دیا ہے، لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کی تحقیق کے مطابق وہ اجماعی نہیں ہیں، بلکہ ان میں کسی نہ کسی کا اختلاف موجود ہے۔ اس کتاب میں بھی انہوں نے عورت کی سربراہی کے مسئلہ میں علامہ ابن حزم پر کوئی اعتراض نہیں کیا(۱)۔

ان حضرات کے علاوہ جن علماء فقہاء اور اسلامی سیاست کے ماہرین نے اسلام کے سیاسی نظام پر کتابیں لکھی ہیں، ان میں سے ہر ایک نے اس مسئلہ کو ایک متفقہ مسئلہ کے طور پر ذکر کیا ہے۔

علامہ ماوردیؒ کی کتاب اسلامی سیاست کا اہم ترین مأخذ سمجھی جاتی ہے، اس

---

(۱) دیکھئے کتاب نقد مراتب الإجماع لابن تیمیہ ص ۱۲۶

میں انہوں نے حکومت کی سربراہی تو کجا، عورت کو وزارت کی ذمہ داری سونپنا بھی ناجائز قرار دیا ہے، بلکہ انہوں نے وزارت کی دو قسمیں کی ہیں ایک وزارت تفویض جس میں پالیسی کا تعین بھی وزراء کا کام ہوتا ہے اور دوسرے وزارت تنفیذ جو پالیسی کا تعین نہیں کرتی بلکہ طے شدہ پالیسی کو نافذ کرتی ہے انہوں نے بتایا ہے کہ وزارت تنفیذ میں اہلیت کی شرائط وزارت تفویض کے مقابلے میں کم ہیں، اس کے باوجود وہ عورت کو وزارت تنفیذ کی ذمہ داری سونپنا بھی جائز قرار نہیں دیتے۔ وہ لکھتے ہیں:

وأما وزارة تنفيذ فحكمها أضعف و شروطها أقل..... ولا يجوز أن تقوم بذالك إمرأة، وإن خبرها مقبولاً لما تضمنه معنى الولاية المصروفة عن النساء لقول النبي ﷺ: ما أفلح قوم أسند أمرهم إلى امرأة، ولأن فيها من طلب الرأى و ثبات العزم ما تضعف عنه النساء، ومن الظهور فى مباشرة الأمور ما هو عليهن محظور [1].

جہاں تک وزارت تنفیذ کا تعلق ہے وہ نسبتاً کمزور ہے اور اس کی شرائط کم ہیں..... لیکن یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی عورت اس کی ذمہ دار بنے اگر چہ عورت کی خبر مقبول ہے کیونکہ یہ وزارت ایسی ولایتوں پر مشتمل ہے جن کو (شریعت نے) عورتوں سے الگ رکھا ہے، حضور ﷺ کا ارشاد ہے:

"جو قوم اپنے معاملات کسی عورت کے سپرد کرے وہ فلاح نہیں پائے گی" نیز اس لئے بھی کہ اس وزارت کیلئے جو اصابت رائے اور اولوا

(۱) الأحكام السلطانية للماوردی، ص۲۵ تا ۲۷

لعزمی درکار ہے عورتوں میں اس کے لحاظ سے ضعف پایا جاتا ہے، نیز
اس وزارت کے فرائض انجام دینے کیلئے ایسے انداز سے لوگوں کے
سامنے ظاہر ہونا پڑتا ہے جو عورتوں کیلئے شرعاً ممنوع ہے۔

اسلام کے سیاسی نظام پر ماخذ امام ابویعلی حنبلیؒ ہیں، انہوں نے بھی اپنی کتاب میں لفظ بلفظ یہی عبارت تحریر فرمائی ہے۔

امام الحرمین علامہ جوینیؒ نے اسلام کے سیاسی نظام پر بڑے معرکے کی کتابیں لکھی ہیں، وہ نظام الملک طوسیؒ جیسے نیک نام حاکم کے زمانے میں تھے، اور انہی کی درخواست پر انہوں نے اسلام کے سیاسی احکام پر اپنی مجتہدانہ کتاب "غیاث الامم" تحریر فرمائی ہے، اس میں وہ سربراہ حکومت کی شرائط بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومن الصفات اللازمة المعتبرة: الذكورة والحرية، و نحيزة
العقل والبلوغ، ولا حاجة إلى اطناب فى نصب الدلالات
على إثبات هذه الصفات[1]

"اور جو لازمی صفات سربراہ کیلئے شرعاً معتبر ہیں، ان میں سے اس کا
مذکر ہونا، آزاد ہونا اور عاقل و بالغ ہونا بھی ہے، اور ان شرائط کو ثابت
کرنے کیلئے تفصیلی دلائل پیش کر کے طول دینے کی ضرورت
نہیں"۔

یہی امام الحرمینؒ اپنی ایک دوسری کتاب "الارشاد" میں تحریر فرماتے ہیں:-

وأجمعوا أن المرأة لا يجوز ان تكون اماماً ، وإن اختلفوا
فى جواز كونها قاضية فيما يجوز شهادتها فيه.

---

(۱) غياث الامم للجوينى ص ۸۲ مطبوعه قطر.

''اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عورت کیلئے سربراہ حکومت بننا جائز نہیں، اگرچہ اس میں اختلاف ہے کہ جن امور میں اس کی گواہی جائز ہے ان میں وہ قاضی بن سکتی ہے یا نہیں[1]''

علامہ قلقشندیؒ ادب و انشاء اور تاریخ وسیاست کے امام سمجھے جاتے ہیں، انہوں نے اسلام کے اصول سیاست پر جو کتاب لکھی ہے اس میں انہوں نے سربراہ حکومت کی چودہ صفات اہلیت بیان کی ہیں، ان شرائط کے آغاز میں وہ فرماتے ہیں:

" الأ ول: الذكورة، .... والمعنى فى ذالك أن الإمام لا يستغنى عن الإختلاط بالرجال والمشاورة معهم فى أمور، والمرأة ممنوعة من ذالك ولأن المرأة ناقصة فى أمر نفسها حتى لا تملك النكاح، فلا تجعل إليها الولاية على غيرها"

''پہلی شرط مذکر ہونا ہے .... اور اس حکم کی حکمت یہ ہے کہ سربراہ حکومت کو مردوں کے ساتھ اختلاط اور ان کے ساتھ مشوروں کی ضرورت پیش آتی ہے اور عورت کیلئے یہ باتیں ممنوع ہیں اور اس کے علاوہ عورت اپنی ذات کی ولایت میں بھی کمزور ہے، یہاں تک کہ وہ نکاح کی ولی نہیں بن سکتی، لہٰذا اس کو دوسروں پر بھی ولایت نہیں دی جاسکتی''

امام بغویؒ پانچویں صدی ہجری کے مشہور مفسر، محدث اور فقیہ ہیں وہ تحریر فرماتے ہیں:

---

(۱) الإرشاد فى اصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجوينىؒ ص ۳۵۹، و ص ۴۲۷، طبع مصر.

اتفقوا على أن المرأة لا تصلح أن تكون إماما ...... لأن الإمام يحتاج إلى الخروج لإقامة أمر الجهاد، والقيام بأمور المسلمين..... والمرأة عورة لا تصلح للبروز [۱].

''اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ عورت سربراہ حکومت نہیں بن سکتی.......... کیونکہ امام کو جہاد کے معاملات انجام دینے اور مسلمانوں کے امور جہاد نمٹانے کے لئے باہر نکلنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور عورت پوشیدہ رہنی چاہیے، اس کا مجمع عام میں ظاہر ہونا درست نہیں''

قاضی ابو بکر ابن العربیؒ حضرت ابو بکرہؓ کی حدیث کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وهذا نص فى أن المرأة لا تكون خليفة، ولا خلف فيه [۲]

''اور یہ حدیث اس بات پر نص ہے کہ عورت خلیفہ نہیں ہو سکتی، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں''

علامہ قرطبیؒ نے بھی اپنی تفسیر میں ابن عربی کا یہ اقتباس نقل کر کے اس کی تائید کی ہے اور بتایا ہے کہ اس مسئلے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں [۳]۔

اور امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

الرابع: الذكورية، فلا تنعقد الإمامة لإمرأة، وإن اتصفت

---

(۱) شرح السنة للبغوى ص۷۷ ج۱۰، باب كراهية تولية النساء طبع بيروت سنه ۱٤۰۰ھ

(۲) احكام القرآن للعربى ص۱٤٤٥ ج۳، سورة النمل

(۳) تفسير القرطبى ص۱۸۳ ج ۱۳، سورة النمل

بجميع خلال الكمال و صفات الإستقلال [۱].

"سربراہی کی چوتھی شرط مذکر ہونا ہے، لہٰذا کسی عورت کی امامت منعقد نہیں ہوتی، خواہ وہ تمام اوصاف کمال سے متصف ہو اور اس میں استقلال کی تمام صفات پائی جاتی ہوں"

عقائد وکلام کی تقریباً تمام کتابیں امامت وسیاست کے احکام سے بحث کرتی ہیں اور سب نے مذکر ہونے کی شرط کو ایک اجماعی شرط کے طور پر ذکر کیا ہے۔ علامہ تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

يشترط في الإمام أن يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا [۲].

"سربراہ حکومت کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ عاقل بالغ ہو، آزاد ہو مذکر ہو، عادل ہو"

فقہاء و محدثین اور اسلامی سیاست کے علماء یہ چند اقتباسات محض مثال کے طور پر پیش کر دیئے گئے ہیں، ورنہ جس کتاب میں بھی اسلام کی سربراہی کی شرائط بیان کی گئی ہیں، وہاں مذکر ہونے کو ایک اہم شرط کے طور پر ذکر کیا گیا ہے، اگر کسی نے یہ شرط ذکر نہیں کی تو اس بناء پر کہ یہ عاقل اور بالغ ہونے کی شرط کی طرح اتنی مشہور معروف شرط تھی کہ اسے باقاعدہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی ورنہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں۔

عہد حاضر کے بعض محققین جنہوں نے اسلامی سیاست کے موضوع پر کتابیں لکھی ہیں وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ عورت کے سربراہ بننے کے عدم جواز پر امت کا اجماع ہے۔ چند اقتباسات ہم ذیل میں پیش کرتے ہیں:

(۱) فضائح الباطنية للغزالي ص ۱۸۰. ماخوذ از عبد الله الدميجي: الامامة العظمى ص ۲۴۵.

(۲) شرح المقاصد ص ۲۷۷ ج ۲.

ڈاکٹر محمد منیر عجلانی لکھتے ہیں:

لا نعرف بين المسلمين من أجاز خلافة المرأة، فالإجماع في هذه القضية تام، لم يشذ عنه أحد(۱)

''ہمیں مسلمانوں میں کوئی ایسا عالم معلوم نہیں جس نے عورت کی خلافت کو جائز کہا ہو، لہٰذا اس مسئلے میں مکمل اجماع ہے جس کے خلاف کوئی شاذ قول بھی موجود نہیں''

ڈاکٹر محمد ضیاء الدین الریس نے اسلام کے سیاسی احکام پر بڑی تحقیق کے ساتھ ایک مبسوط کتاب لکھی ہے، اس میں وہ لکھتے ہیں:

اذا كان قد وقع بينهم خلاف فيما يتعلق بالقضاء، فلم يرو عنهم خلاف فيما يتعلق بالإمامة، بل الكل متفق على أنه لا يجوز أن يليها إمرأة(۲).

''اگر چہ فقہاء کے درمیان قضاء کے بارے میں تو اختلاف ہوا ہے (کہ عورت قاضی بن سکتی ہے یا نہیں) لیکن حکومت کی سربراہی کے بارے میں کوئی اختلاف مروی نہیں، بلکہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ کسی عورت کا سربراہی کے منصب پر فائز ہونا جائز نہیں''

ڈاکٹر ابراھیم یوسف مصطفیٰ عجو لکھتے ہیں:

مما أجمعت عليه الأمة على أن المرأة لا يجوز لها أن تلى رياسة الدولة(۳)

---

(۱) عبقرية الاسلام فی اصول الحكم ص ۷۰ مطبوعة دارالنفائس بيروت ۱٤۰۵ھ.

(۲) النظريات السياسية الإسلامية ص ۲۹٤ مطبوعه دارالتراث، القاهرة ۱۹۷٦ء

(۲) تعليق تهذيب الرياسة وترتيبا لسياسة للقلعى ص ۸۲.

”اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ عورت کیلئے ریاست کی سربراہی سنبھالنا جائز نہیں“

عبداللہ بن عمر بن سلیمان الدمیجی لکھتے ہیں:

من شروط الإمام أن يكون ذكرا، ولا خلاف في ذالك بين العلماء[1].

”سربراہ حکومت کی شرائط میں یہ بات داخل ہے کہ وہ مذکر ہو، اور اس میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں“

عہد حاضر کے مشہور مفسر قرآن علامہ محمد امین شنقیطیؒ تحریر فرماتے ہیں:

من شروط الإمام الأعظم كونه ذكرا، ولا خلاف في ذالك بين العلماء[2].

”امام اعظم (سربراہ حکومت) کی شرائط میں اس کا مذکر ہونا بھی داخل ہے، اور اس میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں“

اگر اس موضوع پر تاریخ اسلام کے ائمہ مفسرین، فقہاء، محدثین، متکلمین، اور اہل فکر دانش کی تمام عبارتیں جمع کی جائیں تو یقیناً ان سے ایک ضخیم کتاب تیار ہو سکتی ہے، لیکن یہ چند مثالیں یہ بات ثابت کرنے کیلئے کافی ہیں کہ اس مسئلے پر علماء اسلام کے درمیان ابتک چودہ صدیوں میں کوئی اختلاف نہیں رہا۔

حافظ ابن جریر طبری کا مسلک:

ہمارے زمانے میں بعض لوگوں نے مشہور مفسر قرآن حافظ ابن جریر کی طرف غلط طور سے یہ بات منسوب کی ہے کہ وہ عورت کی سربراہی کے جواز کے

(۱) الإمامة العظمى عند أهل السنة ص ۲٤۳

(۲) اضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن ص ٦٥ ج ۱

قائل ہیں، لیکن کوئی بھی شخص امام ابن جریر کا کوئی اپنا اقتباس پیش نہیں کرتا۔ ان کی تصانیف میں سے تفسیر جامع البیان تیس جلدوں میں چھپی ہوئی موجود ہے، اس میں سے کہیں کوئی ایک فقرہ بھی اب تک نہیں دکھا سکا جس سے ان کا یہ مؤقف معلوم ہوتا ہو، خود ہم نے بھی ان کی تفسیر کے ممکنہ مقامات کو دیکھا، لیکن کہیں اس میں کوئی ایسی بات نہیں ملی۔

اس کے علاوہ ان کی ایک کتاب "تہذیب الآثار" کی بھی کچھ جلدیں شائع ہو چکی ہیں، اس میں بھی کوئی ایسی بات نہیں مل سکی۔

واقعہ یہ ہے کہ بعض علماء نے ان کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ وہ عورت کو قاضی بنانے کے جواز کے قائل ہیں، بعض لوگوں نے اس بات کو غلط طور پر سربراہی کے جواز کے عنوان سے نقل کر دیا ہے۔ چنانچہ قاضی ابوبکر ابن العربیؒ فرماتے ہیں:

وهذا نص فی أن المرأة لا تكون خليفة، ولا خلاف فيه، ونقل عن محمد بن جرير الطبری إمام الدين أنه يجوزأن تكون المرأة قاضية، ولم يصح ذالك عنه، ولعله كما نقل عن ابی حنيفة أنها إنما تقضی فيما تشهد فيه، وليس بأن تكون قاضية وعلى الإطلاق، ولا بأن يكتب لها منشور، بأن فلانة مقدمة على الحكم، إلا فی الدماء والنكاح، وإنما ذالك كسبيل التحكيم أو الا ستبانة فی القضية الواحدة (۱)

"اور یہ حضرت ابو بکرہؓ کی حدیث اس بات پر نص ہے کہ عورت خلیفہ نہیں ہو سکتی، اور اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ امام محمد بن جریر طبری سے منقول ہے کہ اُن کے نزدیک عورت کا قاضی ہونا جائز ہے، لیکن اس مذہب کی

(۱) احکام القرآن لابن العربی ص ۱۴۴۵ ج ۳۔

نسبت انکی طرف صحیح نہیں ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مذہب ایسا ہی ہوگا جیسا امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ عورت ان معاملات میں فیصلہ کر سکتی ہے جن میں وہ شہادت دے سکتی ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ علی الاطلاق قاضی بن جائے، اور نہ یہ مطلب ہے کو اس کو قاضی کے منصب پر مقرر کرنیکا پروانہ دیا جائے، اور یہ کہا جائے کہ فلاں عورت کو قصاص اور نکاح کے معاملات کے سوا دوسرے امور میں قاضی بنایا جارہا ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو کسی مسئلے میں ثالث بنالیا جائے یا کوئی ایک مقدمہ جزوی طور پر اس کے سپرد کردیا جائے"۔

امام ابن عربیؒ کی اس وضاحت سے مندرجہ ذیل امور سامنے آتے ہیں۔

(۱) سربراہی کا مسئلہ علیحدہ ہے اور قاضی بننے کا مسئلہ علیحدہ۔

(۲) سربراہی کے مسئلے میں امام ابن جریرؒ سمیت تمام علماء کا اتفاق ہے کہ عورت سربراہ نہیں بن سکتی۔

(۳) امام ابن جریر طبریؒ سے قاضی بننے کا جواز منقول ہے، لیکن ان کی طرف اس قول کی نسبت بھی درست نہیں۔

(۴) امام ابو حنیفہؒ یا ابن جریرؒ سے عورت کے مقدمات کا فیصلہ کرنے کا جو جواز منقول ہے وہ اسکو باقاعدہ قاضی بنانے سے متعلق نہیں بلکہ جزوی طور سے بطور ثالث کوئی انفرادی قضیہ نمٹانے سے متعلق ہے۔

بہر کیف! اگر فقہاء کے درمیان کوئی تھوڑا بہت اختلاف ہے تو وہ عورت کے قاضی بننے کے بارے میں ہے، سربراہ حکومت بننے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں، چنانچہ امام الحرمین جوینیؒ لکھتے ہیں۔

والذكورة لا شك في اعتبارها، ومن جوز من العلماء تولي المرأة للقضاء فيما يجوز أن يكون شاهدة فيه، أحال انتصاب المرأة للإمامة، فإن القضاء قد يثبت مختصا، والإمامة يستحيل في وضع الشرع ثبوتها على الإختصاص[1].

"سربراہی کیلئے مذکر ہونے کی شرط میں کوئی شک نہیں ہے، اور جن علماء نے ان معاملات میں عورت کے قاضی بننے کو جائز کہا ہے جن میں عورت گواہ بن سکتی ہے، وہ بھی سربراہی کیلئے عورت کی تقرری کو ناممکن قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ قضاء کے بارے میں تو یہ ممکن ہے کہ اس کی حدود اختیار کو کچھ معاملات کے ساتھ خاص کر دیا جائے، لیکن حکومت کی سربراہی کو شرعی اصول کے مطابق کچھ محدود معاملات کے ساتھ خاص کرنا ممکن نہیں"

ملکہ بلقیس کا واقعہ:

ہمارے دور میں بعض لوگ عورت کی سربراہی کا جواز ملکہ بلقیس کے اس واقعے سے نکالنے کی کوشش کرتے ہیں جو قرآن کریم نے سورہ نمل میں بیان فرمایا ہے۔ لیکن یہ بات بالکل ناقابل فہم ہے کہ قرآن کریم کے بیان کردہ اس واقعے سے عورت کے سربراہ حکومت بننے کا جواز کیسے ثابت ہو سکتا ہے؟

قرآن کریم نے واضح طور پر ارشاد فرمایا ہے کہ یہ ملکہ ان غیر مسلموں کی سربراہ تھی جو سورج کی پرستش کیا کرتے تھے۔ ھدھد نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو اس کے بارے میں جو خبر دی وہ قرآن کریم کے بیان کے مطابق یہ تھی:

(۱) غیاث الامم للجوینی ص ۸۲ و ۸۳۔

﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُوْنَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾

''میں نے اس کو اور اس کی قوم کو پایا ہے کہ وہ اللہ کے بجائے سورج کو سجدہ کرتے ہیں''۔

اس سے واضح ہے کہ وہ ایک سورج پرست قوم کی ملکہ تھی، اور خود بھی سورج کی پرستش کرتی تھی، اور ظاہر ہے کہ اگر ایک کافر قوم نے کسی عورت کو اپنا سربراہ بنایا ہوا ہو تو وہ قرآن وسنت کے واضح ارشادات کے مقابلے میں مسلمانوں کیلئے کیسے دلیل بن سکتی ہے؟

اگر حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس کو ملکہ تسلیم کر کے اپنی حکومت اس کے حوالے کر دی ہوتی تب تو یہ بات ثابت ہوتی کہ کم از کم حضرت سلیمان علیہ السلام کی شریعت میں عورت سربراہ بن سکتی تھی، لیکن قرآن کریم نے واضح الفاظ میں بتایا ہے کہ سارا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہوا۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس کی حکومت کو تسلیم نہیں کیا، بلکہ اس کے نام جو خط بھیجا وہ قرآن کریم کے مبارک الفاظ میں یہ تھا:

﴿ألا تعلو علی وأتونی مسلمین﴾

''کہ تم میرے مقابلے میں سر نہ اٹھاؤ اور میرے پاس فرماں بردار بن کر آجاؤ''

یہ الفاظ صاف بتا رہے ہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس کی حکومت کو نہ صرف یہ کہ تسلیم نہیں فرمایا بلکہ اس کو اپنے زیر نگیں آنے کا حکم دیا اور پھر اسی پر بس نہیں آپ نے اس کا بھیجا ہوا تحفہ بھی قبول نہیں کیا بلکہ اسے واپس کرا دیا، حالانکہ دو سربراہوں کے درمیان تحائف کا تبادلہ ایک معمول کی بات ہوتی ہے۔ قرآن کریم نے یہ بھی بتایا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس کا تخت بھی اٹھا کر منگوا لیا اور اس کی ہیئت بھی بدل ڈالی۔ یہاں تک کہ جب ملکہ

بلقیس حضرت سلیمان علیہ السلام کے محل میں آئیں تو قرآن کریم کے بیان کے مطابق انہوں نے کہا کہ :-

﴿ رب إنی ظلمت نفسی واسلمت مع سلیمان لله رب العالمین ﴾ (سورة النمل: ٤٤)

"پروردگار! میں نے اپنی جان پر ظلم کیا اور میں سلیمان کے ساتھ اللہ رب العالمین کے آگے جھک گئی"۔

بس یہ ہے وہ واقعہ جو قرآن کریم نے بیان فرمایا ہے اور بلقیس کے اس جملہ پر قصے کا اختتام ہو گیا، جو بھی شخص اس واقعے کو قرآن کریم میں دیکھے گا وہ اس نتیجہ پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ملکہ بلقیس کی حکومت کو تسلیم نہیں کیا، اس کو اپنا فرماں بردار بن کر حاضر ہونیکا حکم دیا، اور بالآخر اس کی سلطنت کا خاتمہ کر دیا اور خود ملکہ بلقیس نے بھی حضرت سلیمان علیہ السلام کی خدمت میں پہنچنے کے بعد اپنی فرماں برداری کا اعلان کر دیا۔

اس واقعے میں کہیں دور دور کوئی ایسا شائبہ بھی نہیں ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس کی حکومت کو جائز قرار دیا تھا یا اسے تسلیم فرمایا تھا۔

بعض لوگ کچھ اسرائیلی روایات پیش کرتے ہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان سے نکاح کر کے انہیں واپس یمن بھیج دیا تھا لیکن یہ قطعی طور پر غیر مستند روایت ہے، کسی بھی صحیح روایت سے یہ ثابت نہیں ہے، اس معاملے میں تاریخی روایتیں بہت متضاد ہیں بعض میں ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان سے نکاح کر کے انہیں اپنے پاس رکھا بعض میں ہے کہ انہیں شام بھیج دیا بعض میں ہے کہ انہیں یمن لوٹا دیا، بعض میں ہے کہ ان کا نکاح ھمدان کے بادشاہ سے کر دیا۔ علامہ قرطبیؒ یہ تمام غیر مستند روایات نقل کرنے کے بعد لکھتے

ہیں:

لم يرد فيه خبر صحيح لا في أنه تزوجها ولا في أنه زوّجها.

"اس کے بارے میں کوئی صحیح روایت موجود نہیں ہے، نہ اس بارے میں کہ انہوں نے بلقیس سے نکاح کیا اور نہ اس بارے میں کہ کسی اور سے اس کا نکاح کرایا۔

جب ملکہ بلقیس کے اسلام کے بعد کے واقعات کسی بھی صحیح تاریخی روایت سے ثابت نہیں ہیں تو صاف اور سیدھا راستہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ قرآن کریم نے جتنا واقعہ بیان فرمایا ہے صرف اتنے واقعات پر ایمان رکھا جائے اور ظاہر ہے کہ اس واقعے میں ملکہ بلقیس کی سلطنت کے بقاء کا نہیں بلکہ فرماں بردار ہو جانیکا ذکر ہے، اسلام کے بعد سربراہ بنانے کا ذکر نہیں ہے، لہٰذا اس واقعے سے عورت کی سربراہی پر استدلال کا کوئی ادنیٰ جواز موجود نہیں ہے۔

حضرت عائشہؓ اور جنگ جمل:

بعض لوگ عورت کی سربراہی پر جنگ جمل کے واقعے سے استدلال کر کے کہتے ہیں کہ ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس جنگ کی قیادت کی تھی۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کبھی خلافت یا حکومت کی سربراہی کا دعویٰ نہیں کیا نہ ان کے ساتھیوں میں سے کسی کے حاشیہ خیال میں یہ بات تھی کہ ان کو خلیفہ بنایا جائے، ان کا مطالبہ صرف یہ تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتلوں سے قصاص لینا قرآن کریم کے احکام کے مطابق ضروری ہے، حضرت عثمانؓ کی شہادت کے وقت تمام ازواج مطہرات حج کیلئے مکہ مکرمہ آئی ہوئی تھیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دوسری ازواج مطہرات نے شروع میں یہ چاہا کہ وہ واپس مدینہ طیبہ پہنچ کر حضرت علیؓ کو قصاص

لینے پر آمادہ کریں، لیکن بہت سے لوگوں نے یہ رائے دی کہ پہلے بصرہ جاکر وہاں کے لوگوں سے حمایت حاصل کی جائے۔ دوسری تمام ازواج مطہرات نے تو بصرہ جانے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ ہم مدینہ منورہ کے سوا کہیں اور نہیں جائیں گے لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ان حضرات کی رائے سے متأثر ہو گئیں اور بصرہ روانہ ہو گئیں (۱)۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مقصد جنگ کرنا بھی نہیں تھا بلکہ جب آپ بصرہ جارہی تھیں تو راستے میں ایک جگہ پڑاؤ ڈالا رات کے وقت وہاں کتے بھونکنے لگے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے لوگوں سے پوچھا کہ یہ کون سی جگہ ہے؟ لوگوں نے جواب دیا یہ مقام "حواب" ہے "حواب" کا نام سنتے ہی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا چونک اٹھیں، انہیں آنحضرت ﷺ کا ایک ارشاد یاد آگیا۔ آنحضرت ﷺ نے ازواج مطہرات کو خطاب کرتے ہوئے ایک دن فرمایا تھا:

كيف باحداكن تنبح عليها كلاب الحواب (۲).

"تم میں سے ایک کا اس وقت کیا حال ہوگا جب اس پر حواب کے کتے بھونکیں گے"

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حواب کا نام سن کر آگے بڑھنے سے انکار کر دیا اور اپنے ساتھیوں سے اصرار کیا کہ مجھے واپس لوٹا دو اور ایک دن ایک رات وہیں ٹھہری رہیں لیکن بعض حضرات نے کہا کہ آپ چلی چلیں، آپ کی وجہ سے

---

(۱) البداية والنهاية ص ۲۳۰ ج ۷.

(۲) مسند احمد ج ٦ ص ٥٢ و ٩٧، ومستدرك حاكم ص ١٢٠ ج ٣، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وقال الحافظ فى الفتح ١٣، ٤٥: "سنده على شرط الصحيح" وصححه ابن كثير فى البداية ص ٢١٢ ج ٦.

مسلمانوں کے دو گروہوں میں صلح ہو جائے گی، اور بعض روایات میں ہے کہ کسی نے آپ کے سامنے تردید بھی کی کہ یہ یہ جگہ حواب نہیں ہے[1] اور اسی طرح جو مقدر میں تھا وہ پیش آیا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سفر دوبارہ شروع فرما دیا، بصرہ پہنچ کر جب آپ سے آنے کی وجہ پوچھی تو آپ نے فرمایا:

أي بنيّ! الإ صلاح بين الناس

"بیٹے! میں لوگوں کے درمیان صلح کرانے آئی ہوں"

ان تمام باتوں سے واضح ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مقصد نہ کوئی سیاست تھی نہ حکومت، نہ وہ جنگ کرنا چاہتی تھیں، بلکہ حضرت عثمانؓ کے قصاص کے جائز مطالبے کی تقویت اور اس سلسلے میں مسلمانوں کے درمیان مصالحت کے خالص دینی مقاصد آپ کے پیش نظر تھے۔

اس کے باوجود چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے چونکہ خواتین کے مسلمہ دائرہ کار سے باہر نکل کر اجتماعی معاملات میں دخل دیا تھا، اس لئے صحابہ کرامؓ اور خود دوسری امہات المومنین کو آپ کا یہ اقدام پسند نہ آیا، اور متعدد صحابہؓ نے آپ کو خطوط لکھے۔ ام المومنین حضرت ام سلمہؓ نے اس موقعہ پر آپ کو ایک بڑا اثر انگیز خط لکھا جس کے الفاظ یہ ہیں:

"نبی ﷺ کی زوجہ ام سلمہ کی طرف سے ام المومنین عائشہ کے نام:
میں آپ سے اس اللہ کی حمد کرتی ہوں جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔
اما بعد! آپ رسول اللہ ﷺ اور آپؐ کی امت کے درمیان ایک دروازہ ہیں، آپ وہ پردہ ہیں جو رسول اللہ ﷺ کی حرمت پر ڈالا گیا ہے، قرآن نے آپ کے دامن کو سمیٹا ہے آپ اسے پھیلایئے

(۱) البداية والنهاية ص ۲۳۱ ج ۷.

نہیں، اور آپ کی حرمت کی حفاظت کی ہے۔ اگر رسول اللہ ﷺ کو معلوم ہوتا کہ خواتین پر جہاد کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے تو وہ آپ کو اسکی وصیت کرتے۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ آنحضرت ﷺ نے شہروں میں آپ کو آگے بڑھنے سے روکا تھا؟ اس لئے کہ اگر دین کا ستون متزلزل ہونے لگے تو وہ عورتوں سے کھڑا نہیں ہو سکتا اور اگر اس میں شگاف پڑنے لگے تو عورتوں سے اس کا بھراؤ ممکن نہیں، عورتوں کا جہاد یہ ہے کہ وہ نگاہیں نیچی رکھیں، دامنوں کو سمیٹیں اور چھوٹے قدموں سے چلیں۔ آپ جن صحراؤں میں ایک گھاٹ سے دوسرے گھاٹ تک اپنی اونٹنی دوڑا رہی ہیں اگر وہاں رسول اللہ ﷺ آپ کے سامنے آجائیں تو آپ کے پاس ان سے کہنے کو کیا ہوگا؟ کل آپ کو رسول اللہ ﷺ کے پاس جانا ہے اور میں قسم کھاتی ہوں کہ اگر مجھ سے کہا جائے کہ ام سلمہ! جنت میں چلی جاؤ، تب بھی مجھے اس بات سے حیا آئے گی کہ میں رسول اللہ ﷺ سے اس حال میں ملوں کہ جو پردہ آپ نے مجھ پر ڈالا تھا اسے میں چاک کر چکی ہوں، لہٰذا آپ اس کو اپنا پردہ بنایئے، اپنے گھر کی چار دیواری کا اپنا قلعہ سمجھئے، کیونکہ جب تک آپ اپنے گھر میں رہیں گی اس امت کی سب سے بڑی خیر خواہ ہوں گی[1]۔

---

(۱) عربی عبارت یہ ہے:-

"عن أم سلمة زوج النبی ﷺ، الی عائشة أم المؤمنين: فانی أحمد إليك الله الذی لا اله الا هو، أما بعد، انك سدة بين رسول الله ﷺ وأمته، وحجاب مضروب على حرمته، قد جمع القرآن ذيلك فلا تندحيه، وسكد خفارتك فلا تبتذ لها، فالله من وراء هذه الأمة، ولوعلم رسول الله ﷺ أن النساء يحتملن الجهاد عهد أليك، (باقی اگلے صفحہ میں)

ام المومنین حضرت ام سلمہؓ کے اس مکتوب کے ایک ایک لفظ سے دین کا وہ پاکیزہ مزاج ٹپک رہا ہے جس نے عورت کو حرمت و تقدیس کا اعلیٰ ترین مقام عطا فرمایا ہے، اور جس کے آگے تمام سیاسی مناصب اور دنیوی شان و شوکت ہیچ ہے۔

حضرت عائشہؓ نے حضرت ام سلمہؓ کی کسی بات کا انکار نہیں کیا، بلکہ ان کی نصیحت کو اصولی طور پر قبول فرمایا، اور اس کی یہ کہہ کر قدردانی فرمائی:

فما أقبلني لوعظك، و أعرفني لحق نصيحتك

"میں آپ کی نصیحت کو خوب قبول کرتی ہوں، اور آپ کے حق نصیحت سے اچھی طرح باخبر ہوں"

البتہ اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ:

ولنعم المطلع مطلع فرقت فيه بين فيئتين متشاجرتين من المسلمين.

"وہ موقف بہت اچھا موقف ہے جس کے ذریعے میں مسلمانوں کے دو جھگڑتے ہوئے گروہوں کے درمیان حائل ہو سکوں"

(بقیہ صفحہ گزشتہ) أما علمت أنه قد نهاك عن الفراطة في البلاد فان عمود الدين لا يثبت بالنساء، ان مال، ولا يرأب بهن ان انصدع؟ جهاد النساء، غض الأطراف، وضم الذيول. وقصد الوهازة. ما كنت قائلة لرسول الله ﷺ لو عارضك ببعض هذه الفلوات ناصة قعودا من منهل الى منهل؟ وغداً تردين على رسول الله ﷺ، وأقسم لو قيل لي: يا أم سلمه ادخلي الجنه لاستحييت أن ألقى رسول الله ﷺ هاتكةً حجاباً ضرابه علي فاجعليه سترك، ووقاعة البيت حصنك، فانك أنصح ما تكونين لهذه الأمة ما تعدت عن نصرتهم".

(العقد الفريد ص ٦٦ ج ٥ مطبوعه دار الباز مكه مكرمه)

جس سے صاف واضح ہے کہ نہ وہ حکومت کی سربراہی چاہتی ہیں، نہ جہاد ان کے پیش نظر ہے، نہ کوئی سیاسی قیادت مقصود ہے بلکہ پیش نظر دو فریقوں کے درمیان صلح کرانا ہے۔ اور اس میں بھی وہ فرماتی ہیں:

فإن اقعد ففی غیر حرج ، وإن أمض فإلیٰ مالاغنی لی عن الازدیاد منه[1].

"اب میں اگر بیٹھ گئی تب بھی کوئی حرج نہیں، اور اگر میں آگے بڑھی تو ایک ایسے کام کے لئے آگے بڑھوں گی جس کو مزید انجام دینے کے سوا میرے لئے کوئی چارہ نہ رہے"۔

اتنی احتیاط کے باوجود، وہ زمانہ فتنے کا تھا، دشمنوں کی سازشیں سرگرمی سے کام کر رہی تھیں، جن کا واحد مقصد یہ تھا کہ باہم مسلمانوں کو باہم لڑایا جائے، چنانچہ جو کچھ مقدر میں تھا وہ پیش آکر رہا، جنگ جمل ہوئی اور حضرت عائشہؓ اس مقام پر پہنچ چکی تھیں جہاں سے واپس نہ آسکیں۔

حضرت ام سلمہؓ کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہ کرام نے انہیں گھر سے باہر کی اس محدود ذمہ داری کو اٹھانے سے روکا۔ چنانچہ حضرت زید بن صوحانؓ نے حضرت عائشہؓ کو ایک خط میں لکھا:

سلام علیك. أما بعد: فإنك أمرت بأمر و أمرنا بغیره، أمرت ان تقری فی بیتك، وأمرنا أن نقاتل الناس حتی لا تکون فتنة، فترکت ما أمرت به وکتبت تنهیننا عما أمرنا به، والسلام[2].

---

(۱) العقد الفرید ص ٦٦ ج ٥.

(۲) ایضاً ص ٦٧ ج ٥

"سلام کے بعد، آپ کو ایک کام کا حکم دیا گیا ہے، اور ہمیں دوسرے کام کا، آپ کو حکم ہے کہ گھر میں قرار سے رہیں اور ہمیں حکم ہے کہ ہم لوگوں سے اس وقت تک لڑیں جب تک فتنہ باقی رہے، آپ نے اپنے کام کو چھوڑ دیا اور ہمیں اس کام سے روک رہی ہیں جس کا ہمیں حکم دیا گیا ہے"

پھر یہ بات یہیں ختم نہیں ہوتی خود حضرت عائشہؓ بعد میں اپنے اس فعل پر انتہائی ندامت کا اظہار فرماتی رہی ہیں، چنانچہ حافظ شمس الدین ذہبی فرماتے ہیں:

ولا ريب أن عائشة ندمت ندامة كلية على مسيرها إلى البصرة وحضورها يوم الجمل، وما ظنّت أن الأمر يبلغ ما بلغ[1].

"اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حضرت عائشہؓ اپنے بصرہ کے سفر اور جنگ جمل میں حاضری پر کلی طور سے نادم ہوئیں، ان کا گمان یہ نہیں تھا کہ بات وہاں تک پہنچ جائے گی جہاں تک جا پہنچی"

امام ابن عبد البرؒ نے اپنی سند سے یہ روایت نقل کی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے فرمایا کہ "تم نے مجھے اس سفر پر جانے سے کیوں منع نہیں کیا؟" حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "میں نے دیکھا کہ ایک صاحب (یعنی حضرت عبداللہ بن زبیرؓ) آپ کی رائے پر غالب آگئے ہیں" حضرت عائشہؓ نے جواب دیا: بخدا، اگر تم مجھے روک دیتے تو میں نہ نکلتی[2]۔

پھر جنگ جمل اور اس کے سفر پر حضرت عائشہؓ کی ندامت کا یہ عالم تھا کہ

---

(۱) سیر اعلام النبلاء للذہبی ص ۱۷۷ ج ۲.

(۲) نصب الرایہ للزیلعی ص ۷۰ ج ٤.

جب تلاوت قرآن کریم کے دوران وہ سورہ احزاب کی اس آیت پر پہنچتیں جس میں اللہ تعالیٰ نے خواتین کو یہ حکم دیا ہے کہ:

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾

"اور تم اپنے گھروں میں قرار سے رہو"

تو اس قدر روتی تھیں کہ آپ کی اوڑھنی آنسوؤں سے تر ہو جاتی تھی[1]۔

اور ندامت کی انتہاء یہ ہے کہ شروع میں آپ کی خواہش یہ تھی کہ انہیں ان کے گھر میں سرکار دو عالم ﷺ کے ساتھ دفن کیا جائے، لیکن جنگ جمل کے بعد آپ نے یہ ارادہ ترک کر دیا۔ قیس بن ابی حازم راوی ہیں کہ:

قالت عائشة رضی الله عنها ، وكان تحدث نفسها أن تدفن في بيتها مع رسول الله ﷺ و أبي بكر، فقالت: إني أحدثت بعد رسول الله ﷺ حدثاء، ادفنوني مع ازواجه، فدفنت بالبقيع[2].

" حضرت عائشہ دل میں یہ سوچتی تھیں کہ انہیں ان کے گھر میں رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابو بکرؓ کے ساتھ دفن کیا جائے، لیکن بعد میں انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے بعد ایک بدعت کا ارتکاب کیا ہے، اب مجھے آپ ﷺ کی دوسری ازواج مطہرات کے ساتھ دفن کرنا، چنانچہ انہیں بقیع میں دفن کیا گیا"

---

(۱) طبقات ابن سعد ص ۸۰ ج ٤، سیر اعلام النبلاء للذهبی ص ۱۷۷ ج ۲ روایت یہ ہے: "إذا قرأت هذه الآية وقرن في بيوتكن بكت حتى تبل خمارها "

(۲) مستدرك الحاكم ص ٦ ج ٤ قال الحاكم:" هذا حديث صحيح على شرط شيخين" ووافقه الذهبي۔

حافظ ذھبیؒ ان کے اس قول کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

تعني بالحدث مسيرها، فإنها ندمت ندامة كليه و تابت من ذالك، على ما فعلت ذالك إلا متأولة قاصدة للخير[1].

"بدعت سے حضرت عائشہ کی مراد جنگ جمل میں ان کا جانا تھا۔ اس لئے کہ وہ اپنے اس عمل پر کلی طور پر نادم تھیں، اور اس سے توبہ کر چکیں تھیں، باوجودیکہ ان کا یہ اقدام اجتہاد پر مبنی تھا اور انکا مقصد نیک تھا"۔

ان تمام واقعات سے واضح ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نہ کبھی حکومت کی سربراہی کی خواہش یا دعویٰ کیا، نہ کسی نے یہ تجویز پیش کی کہ ان کو سربراہ بنایا جائے نہ ان کا مقصد کسی باقاعدہ جنگ کی قیادت تھی، وہ صرف ایک قرآنی حکم کے نفاذ اور مسلمانوں کے درمیان مصالحت کیلئے نکلی تھیں، لیکن دشمنوں کی سازش نے ان کے سفر کو بالآخر ایک جنگ کی شکل دے دی، لیکن چونکہ ان کا مشن فی الجملہ ایک محدود سیاسی حیثیت کا حامل تھا، اس لئے صحابہ کرام نے بھی اسے پسند نہیں کیا، اور وہ خود بھی اس پر بے انتہا نادم ہوئیں، یہاں تک کہ اس ندامت کی بناء پر روضہ رسول ﷺ میں تدفین کو بھی پسند نہیں فرمایا۔

اب خود انصاف سے فیصلہ کر لیا جائے کہ ام المومنین حضرت عائشہ نے اپنے جس اقدام کو بالآخر غلط سمجھا اس پر روتی رہیں اس پر ندامت کی وجہ سے تدفین میں آنحضرت ﷺ کے قریب ہونے سے بھی شرمائیں، اس عمل سے کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے؟ اور استدلال بھی سربراہی کے جواز پر جس کا تصور بھی حضرت عائشہؓ کے حاشیہ خیال میں نہیں گزرا۔

---

(۱) سیر اعلام النبلاء ص ۱۹۳ ج ۲.

حضرت تھانویؒ کی ایک تحریر:

ہمارے زمانے میں بعض حضرات نے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ کی ایک تحریر بھی عورت کی سربراہی کے جواز میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو امداد الفتاویٰ میں شائع ہوئی ہے، جس میں حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث "لن يفلح قوم ولوا أمرهم إمرأة" کے بارے میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ جمہوری حکومت اس وعید کے تحت داخل نہیں ہے۔

لیکن حضرت تھانوی کی اس تحریر کی حقیقت کو سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ حکیم الامت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ بھی پوری امت کے علماء کی طرح اسی بات کے قائل ہیں کہ عورت کو اسلامی حکومت کی سربراہ بنانا جائز نہیں ہے، چنانچہ امداد الفتاویٰ کی اسی تحریر میں حضرت نے خود تحریر فرمایا ہے کہ:

> "حضرات فقہاء نے امامت کبریٰ (حکومت کی سربراہی) میں ذکورت (مرد ہونے) کو شرط صحت، اور قضا میں گو شرط صحت نہیں مگر شرط صون عن الاثم فرمایا ہے"[1]۔

نیز حضرت مولانا تھانوی قدس سرہ نے اپنی تفسیر میں اس مسئلے کو مزید وضاحت کے ساتھ ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

> "اور ہماری شریعت میں عورت کو بادشاہ بنانے کی ممانعت ہے پس بلقیس کے قصہ سے کوئی شبہ نہ کرے، اول یہ تو فعل مشرکین کا تھا،

(۱) امداد الفتاویٰ ص ۹۲ ج ۵.

دوسرے اگر شریعت سلیمانیہ نے اس کی تقریر بھی کی ہو تو شرع محمدیؐ میں اس کے خلاف ہوتے ہوئے وہ حجت نہیں [۱]"

نیز حضرت تھانوی نے "احکام القرآن کا جو حصہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ سے لکھوایا ہے، اس میں بھی ملکہ بلقیس کے واقعے کے تحت یہ مسئلہ وضاحت سے بیان کیا ہے اور خود حضرت تھانوی کے حوالے سے اس استدلال کو رد کیا ہے کہ قرآن کریم نے بلقیس کا واقعہ بیان کر کے اس پر کوئی نکیر نہیں کی [۲]۔

حضرت تھانویؒ کی ان عبارتوں سے واضح ہے کہ وہ علمائے امت کی طرح اسی بات کے قائل ہیں کہ عورت کو سربراہ حکومت بنانا شرعاً جائز نہیں ہے۔ البتہ سوال یہ پیدا ہوا کہ اگر کسی جگہ اس شرعی حکم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے کسی عورت کو سربراہ بنادیا گیا ہو تو کیا ایسی جگہ کے لوگوں پر وہ وعید صادق آئے گی جو حدیث میں بیان کی گئی ہے کہ ایسی قوم فلاح نہیں پاسکتی؟ اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس سرہ نے فرمایا کہ اگر حکومت عام ہو اور تام ہو جیسا کہ شخصی حکومتوں میں ہوتا ہے (یا جیسا کہ اسلامی خلافت میں ہوتا ہے اور اس کا سربراہ عورت کو بنادیا جائے) تو بے شک اس پر حدیث کی یہ وعید صادق آئے گی، لیکن اگر حکومت جمہوری انداز کی ہو تو عدم فلاح ضروری نہیں، جس کی وجہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان فرمائی کہ:

"راز اس میں یہ ہے کہ حقیقت اس حکومت کی محض مشورہ ہے، اور

---

(۲) بیان القرآن ص ۸۵ ج ۸ سورۃ النمل.

(۳) احکام القرآن للمفتی محمد شفیع رحمہ اللہ ص ۲۹ ج ۳.

عورت اہل ہے مشورہ کی[1]"۔

اس سے صاف واضح ہے کہ عورت کی "حقیقی حکومت" کو حضرت تھانویؒ نہ صرف یہ کہ ناجائز بلکہ موجب عدم فلاح بھی قرار دے رہے ہیں، لہٰذا اصل مسئلے کی حد تک ان کا موقف وہی ہے کہ عورت سربراہ حکومت نہیں بن سکتی البتہ جمہوری حکومت کے بارے میں انہوں نے یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ وہ حقیقتاً حکومت ہے ہی نہیں محض ایک مشورہ ہے۔

لہٰذا حضرت تھانویؒ کی تحریر کا سارا دارومدار اس بات پر ٹھہرا کہ جمہوری حکومت واقعۃً حکومت ہے یا محض ایک مشورہ ہے؟ اور یہ سوال شرعی حکم کا نہیں بلکہ واقعے کا ہے۔ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے جمہوری حکومت کے سربراہ کے بارے میں یہ سمجھا کہ حقیقۃً وہ سربراہ نہیں ہوتا بلکہ پارلیمنٹ کا ایک رکن ہونے کی حیثیت میں اس کی بات محض ایک مشورے کی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ اسی تحریر میں وہ فرماتے ہیں:

> "کسی عورت کی سلطنت جمہوری ہو کہ اس میں والی صوری درحقیقت والی نہیں ہے بلکہ ایک رکن مشورہ ہے اور والی حقیقی مجموعہ مشیروں کا ہے[2]"۔

اس فقرے سے ایک بار پھر واضح ہو گیا کہ وہ عورت کی سربراہی کے ناجائز اور موجب عدم فلاح ہونے کو تسلیم فرماتے ہیں اور اس مسئلے انہیں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن جمہوری حکومت کے سربراہ کو وہ اپنی معلومات کے مطابق حقیقی سربراہ نہیں سمجھ رہے۔ یہ اختلاف اصل مسئلے میں نہیں بلکہ جمہوری حکومت کی حقیقت میں ہے۔

---

(۱) امداد الفتاویٰ ص ۹۲ ج ۵

(۲) امداد الفتاویٰ ص ۹۱ ج ۵

واقعہ یہ ہے کہ پارلیمانی نظام میں وزیر اعظم اگرچہ پارلیمنٹ کا ایک رکن ہونے کی حیثیت میں محض ایک رکن مشورہ ہے، لیکن اس کی دو حیثیتیں اور ہیں جنکی موجودگی میں اس کو محض ایک "رکن مشورہ" قرار دینا ممکن نہیں ہے۔ پہلی حیثیت تو یہ ہے کہ وہ ملک کی انتظامیہ کا سربراہ ہوتا ہے اور اپنی اس حیثیت میں وہ آئین و قانون کے دائرے میں رہتے ہوئے مکمل طور سے خود مختار ہے، یہاں تک کہ اسے یہ اختیار ہے کہ وہ پوری کابینہ کے مشورے کو رد کر کے وہ کام کرے جو اس کی رائے کے مطابق ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ جمہوری نظام میں ریاست کے تین کام الگ الگ کر دیئے گئے ہیں۔ ایک کام قانون سازی ہے جو مقنّنہ یعنی پارلیمنٹ کے سپرد ہے، دوسرا کام ملک کے انتظام کو چلانا ہے جو انتظامیہ کے سپرد ہے اور تیسرا کام تنازعات کا فیصلہ کرنا ہے جو عدلیہ کے سپرد ہے، اب ریاست ان تین اداروں مقنّنہ، انتظامیہ اور عدلیہ میں سے لفظ "حکومت" کا اطلاق انتظامیہ ہی پر ہی ہوتا ہے۔

مقنّنہ اور عدلیہ ریاست (STATE) کے ذیلی ادارے ضرور ہیں لیکن "حکومت" (GOVERNMENT) کا حصہ نہیں ہیں۔ حکومت صرف انتظامیہ ہی کو کہا جاتا ہے۔اور وزیر اعظم اس انتظامیہ کا سربراہ ہوتا ہے، اسے آئین کے دائرے میں رہتے ہوئے کاروبار حکومت مکمل طور پر چلانے کا اختیار حاصل ہے، نہ وہ ہر چیز کو مقنّنہ کے مشورے کیلئے پیش کرتا ہے، نہ کر سکتا ہے، نہ اس کا پابند ہے۔ اہم انتظامی فیصلے وہ کابینہ میں رکھتا ضرور ہے لیکن کابینہ کی رائے کا پابند نہیں ہے، بلکہ کابینہ کے اجلاس میں اس کا فیصلہ حتمی حیثیت رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے باختیار شخص کو محض "رکن مشورہ" نہیں کہا جا سکتا۔

مقنّنہ کی حد تک بیشک وہ ایک "رکن مشورہ" ہے لیکن پارلیمانی پارٹیوں کے

مروجہ نظام میں اس کی ایک اور حیثیت ہے جس نے اسے مقنّنہ میں بھی محض ''رکن مشورہ'' نہیں رہنے دیا اور وہ حیثیت یہ ہے کہ وہ پارلیمنٹ میں برسر اقتدار اکثریتی پارٹی کا لیڈر اور قائد ایوان ہوتا ہے، لہٰذا پارلیمنٹ میں اس کی رائے محض ایک شخصی رائے نہیں ہوتی بلکہ بسا اوقات ایوان کی اکثریت کی نمائندگی کرتی ہے۔ بالخصوص اگر وہ اپنی جماعت کے ارکان پارلیمنٹ کیلئے جماعت کی طرف سے کوئی ہدایت جاری کرے تو اس کی جماعت کے تمام ارکان اسی کی ہدایت کے مطابق اسمبلی میں ووٹ دینے کے پابند ہیں۔ پارلیمانی اصطلاح میں اس ہدایت کو ''جماعتی کوڑا'' (PARTY WHIP) کہا جاتا ہے، یعنی اس کوڑے کو حرکت میں لانے کے بعد تمام ارکان جماعت پارلیمنٹ میں وہی رائے دینے پر مجبور ہیں جس کے لئے وہ کوڑا حرکت میں لایا گیا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جو شخص یہ کوڑا حرکت میں لاتا ہے اس کو محض ایک ''رکن مشورہ'' نہیں کہا جا سکتا۔ اس لحاظ سے مقنّنہ میں بھی وزیر اعظم کی حیثیت محض ایک رکن مشورہ کی نہیں بلکہ قائد جماعت اور قائد ایوان کی ہوتی ہے اور عملاً وہ دوسروں کے مشورے پر کم اور دوسرے اس کے مشورے پر زیادہ چلتے ہیں۔

اگرچہ نظریاتی اعتبار سے صدر مملکت ریاست کا سربراہ ہوتا ہے اور وزیر اعظم انتظامیہ کا، لیکن پارلیمانی نظام میں صدر مملکت کی حیثیت زیادہ تر نمائشی ہوتی ہے اور اصل اختیارات وزیر اعظم ہی کے پاس ہوتے ہیں، اس لئے دنیا بھر کے نزدیک وزیر اعظم ہی کو اصل سربراہ سمجھا جاتا ہے۔

اس تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت تھانوی قدس سرہ عورت کی سربراہی کو ہرگز جائز نہیں سمجھتے جس کیلئے ان کی صریح تحریریں موجود ہیں البتہ سوال یہ تھا کہ جمہوری حکومت کی سربراہی حقیقی سربراہی ہے یا نہیں؟

اس سوال کا تعلق شریعت کی تحقیق سے نہیں بلکہ مروجہ جمہوری نظام کی تحقیق سے ہے، اور ظاہر ہے حضرت تھانوی کا اصل موضوع شریعت کی تحقیق تھا، عہد حاضر کے سیاسی نظاموں کی تحقیق حضرت تھانوی قدس سرہ کا موضوع نہ تھا۔

ظاہر ہے کہ پارلیمانی نظام کے وزیر اعظم کے سلسلے میں جو حقائق اوپر بیان کئے گئے ہیں اگر وہ حضرت تھانوی قدس سرہ کے سامنے لائے جاتے تو وہ اپنی اس رائے پر ضرور نظر ثانی فرماتے کہ محض وہ ایک رکن مشورہ ہے۔

تاریخ کی بعض مثالیں:

بعض لوگ عورت کی سربراہی کے جواز میں بعض تاریخ کی مثالیں پیش کرتے ہیں کہ فلاں فلاں مواقع پر فلاں عورت برسر اقتدار رہی ہے لیکن ظاہر ہے کہ تاریخ میں جائز وناجائز ہر قسم کے واقعات ہوئے ہیں یہ واقعات دین میں کوئی سند نہیں ہیں، سند قرآن وسنت ہیں۔ لہٰذا اگر کہیں اکا دکا کچھ واقعات عورت کی سربراہی کے پیش آئے ہیں تو ان کی بنیاد پر قرآن و سنت کے واضح احکام اور دلائل کو چھوڑا نہیں جا سکتا پھر ان اکا دکا واقعات کی اکثریت ایسی ہے جہاں مسلمانوں نے ایسی حکومت کو گوارا نہیں کیا یہاں تک کہ وہ حکومت ختم ہوگئی اور ان حکومتوں کے دور میں بھی کہیں نہیں ملتا کہ کسی فقیہ یا عالم نے عورت کی سربراہی کے جواز کا فتویٰ دیا ہو۔

اسی ضمن میں بعض لوگ مس فاطمہ جناح کے صدارتی امیدوار بننے کو سند میں پیش کرتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ ملک کا کوئی عالم ہمارے علم میں نہیں ہے جس نے اس اقدام کی حمایت کرتے ہوئے یہ کہا ہو کہ عورت حکومت کی سربراہ ہو سکتی ہے، لہٰذا اس واقعے کو دلیل میں پیش کرنا خلط مبحث کے سوا کچھ نہیں۔

تمام مکاتب فکر کے پاکستانی علماء کا فیصلہ :

بہر کیف ! عورت کی سر براہی کا ناجائز ہونا ایک ایسا مسلمہ مسئلہ ہے جو قرآن و سنت کے واضح ارشادات اور اجماع امت پر مبنی ہے۔ امت کے کسی ایک فقیہ یا عالم نے بھی اس سے اختلاف نہیں کیا۔

اسی لئے ۱۹۵۱ء میں جب پاکستان کے تمام مکاتب فکر کے علماء نے کراچی میں آئینی مسائل پر اجتماع منعقد کیا جس میں دیو بندی، بریلوی، اہل حدیث، جماعت اسلامی اور شیعہ تمام مدرسہ ہائے خیال کے چوٹی کے ۳۴ حضرات موجود تھے، اور مشہور متفقہ بائیس نکات طے کئے جو ان کے نزدیک پاکستان کے آئین کیلئے بنیادی اہمیت رکھتے تھے، تو ان میں بارھواں نکتہ یہ تھا:

"رئیس مملکت کا مسلمان مرد ہونا ضروری ہے جس کے تدین، صلاحیت اور اصابت رائے پر جمہور یا ان کے منتخب نمائندوں کو اعتماد ہو"

ان بائیس نکات پر پاکستان کے ہر مکتب فکر کے تمام علماء متفق ہیں اور آج تک ان میں کوئی اختلاف پیدا نہیں ہوا۔

لہذا کسی اسلامی حکومت میں عورت کو سر براہ بنانا ہر گز جائز نہیں ہے اور اگر کہیں ایسا ہو جائے تو مسلمانوں کیلئے ضروری ہے کہ وہ جلد از جلد سر براہی کی تبدیلی کیلئے ممکنہ کوششوں کو بروئے کار لائیں۔ واللہ سبحانہ الموفق

محمد رفیع عثمانی

الجواب صحیح

حضرت مولانا اطہر نعیمی صاحب مد ظلہم　　حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مد ظلہم

حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب مد ظلہم　　حضرت مولانا سلیم اللہ صاحب مد ظلہم

حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانوی صاحب مد ظلہم

بطور احتجاج پتلا جلانا

بطور احتجاج پتلا جلانا

موضوع: "پتلا جلانا گناہ ہے"

مکرمی جناب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

وزارت داخلہ نے اپنے مراسلہ نمبر ۱۱/۳/۲۰۰۱ پبلک مورخہ ۲۰/نومبر ۲۰۰۱ء ایک اخباری تراشہ بعنوان "پتلا جلانا گناہ ہے" منسلک کرتے ہوئے اسلامی نظریاتی کونسل سے اس سلسلے میں ضروری کاروائی کی استدعا کی ہے۔

اس زمانے میں احتجاج اور اظہار نفرت کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ وہ شخصیت جس کے خلاف احتجاج، یا جس سے اظہار نفرت مقصود ہوتا ہے اس کا ایک پتلا سا بنالیا جاتا ہے جسے **Effigy** کہتے ہیں اور اسے مظاہرین عوام کے سامنے نذر آتش کردیتے ہیں۔

یکم نومبر ۲۰۰۱ء کے دی نیوز اخبار میں ایس ایس بخاری نے عندیہ دیا ہے کہ اسلام میں جاندار اشیاء کا پتلا یا شبیہ وغیرہ بنانا خواہ وہ مٹی سے بنا ہو، کپڑے یا دھاگے سے یا کاغذ سے، بت گری کے مترادف ہے جو شرک ہے اور گناہ کبیرہ ہے۔ مزید برآں پتلا جلانا ہندوؤں کے مردہ جلانے کی رسم کی سرپرستی کرنا ہے جبکہ مسلمانوں کے ہاں مردوں کو دفن کیا جاتا ہے۔

اس صورت حال کے بارے میں شرعی نقطہ نظر سے آپ کی رائے مطلوب

ہے۔امید ہے کہ آپ ایک ہفتہ کے اندر اپنی رائے ارسال فرما کر ممنون فرمائیں گے۔

والسلام

نیاز کیش

(ڈاکٹر غلام مرتضیٰ آزاد)

ڈائریکٹر جنرل (ریسرچ)

اسلامی نظریاتی کونسل۔اسلام آباد

الجواب حامدا ومصلیا:

ا..... پتلا بنانا: اس کے بارے میں تفصیل درج ذیل ہے:

اگر یہ پتلا اس طریقہ سے بنایا جاتا ہو کہ اس کا باقاعدہ سر ہو، اور اس میں آنکھیں، کان وغیرہ واضح طور پر بنے ہوئے ہوں، خواہ یہ اعضاء پنسل یا قلم سے کیوں نہ بنائے گئے ہوں، تو یہ پتلا بنانا بلا شبہ بت گری کے حکم میں ہے، سخت گناہ ہے، اور ناجائز ہے، جس سے اجتناب بہر حال ضروری ہے۔ خواہ کسی سے محبت کی غرض سے بنایا جائے، یا نفرت کی غرض سے، نیز خواہ رکھنے اور محفوظ رکھنے کے لئے ہو، یا جلانے اور ضائع کرنے کیلئے ہو، احادیث مبارکہ میں اس کے بارے میں سخت وعیدیں آئی ہیں، اور اس کی حرمت اور ناجائز ہونے میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے۔

لیکن اگر پتلا اس قسم کا ہو، کہ اس کا صرف دھڑ ہو، اور سر بالکل نہ ہو، یا سر ہو، لیکن برائے نام ہو، یعنی اس میں کان، آنکھ، ناک، منہ نہ ہوں، تو اس صورت میں اس کا بنانا بت یا تصویر کے زمرے میں نہیں آتا۔

ہم نے اس سلسلہ میں جو معلومات حاصل کی ہیں، ان کی روشنی میں ان

مظاہروں میں جو پتلے بنائے جاتے ہیں، وہ مختلف قسم کے ہوتے ہیں، بعض میں صرف دھڑ بنے ہوئے ہوتے ہیں، اور سر یا تو ہوتا ہی نہیں، یا برائے نام ہوتا ہے، اور بعض ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں سر ہوتا ہے، اور اس میں اعضاء منہ، ناک وغیرہ بنے ہوئے ہوتے ہیں، مذکورہ بالا تفصیل کی رو سے پہلی قسم تصویر اور بت گری میں داخل نہیں، اور دوسری قسم تصویر اور بت گری میں داخل ہے، جس سے بچنا بہر حال ضروری ہے۔ (شرعی دلائل اس تحریر کے آخر میں درج ہیں)

۲...... پتلا جلانا: اور جہاں تک پتلا جلانے کا معاملہ ہے، تو اسے ہندوؤں کی رسم کی سرپرستی کہنا تو اس لئے مشکل ہے کہ وہ مردے کو اپنی مذہبی رسم کی بناء پر جلاتے ہیں، جس کا مقصد بظاہر اس مردہ کی تکریم ہے، جیسا کہ ہمارے ہاں تدفین ہے، بر خلاف پتلے کے جلانے کے، کہ اسے مذہبی رسم کے طور پر جلایا نہیں جاتا اور نہ اس کا مقصد اس پتلے کی تکریم ہے، بلکہ یہاں تو اس عمل کا منشاء اس شخص سے نفرت ہے، جس کا یہ پتلا جلایا جارہا ہے، البتہ اس عمل کے شرعا عدم جواز کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اس پتلے کے جلانے کے تین یا ان میں سے ایک مقصد ہو سکتا ہے، یا تو یہ عمل اس عزم کا اظہار ہے کہ جس شخص کا یہ پتلا ہے کہ اگر وہ شخص ہمارے ہاتھ آگیا، تو ہم اسکو اس طرح جلائیں گے، یا اس تمنا کا اظہار ہے کہ اگرچہ ہم اس کو جلا نہ سکیں، لیکن دوسرے لوگ اس کو جلائیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس عزم اور تمنا کا شرعی حکم کیا ہے؟ تو اس میں یہ بات واضح رہنی ضروری ہے کہ احادیث مبارکہ میں کسی جاندار کی سزا دینے کی ممانعت آئی ہے، چنانچہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے:

وان النار لا یعذب بها الا الله (بخاری شریف کتاب الجهاد)

”اور آگ کے ذریعہ سزا صرف اللہ تعالیٰ ہی دیتا ہے“

ایک اور ارشاد ہے:

لا تعذبوا بعذاب الله (حوالہ بالا)

”جو عذاب اللہ کے ساتھ خاص ہے، وہ کسی کو نہ دو“

تو جب کسی جاندار کو خواہ وہ کافر کیوں نہ ہو، جلانے کی سزا دینا شرعاً جائز نہیں، تو اس ناجائز کام کی نیت یا تمنا کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

پتلا جلانے کا تیسرا مقصد یہ ہو سکتا ہے کہ محض اس شخص سے نفرت کا اظہار ہو، اسے زندہ جلانے کے ارادے یا تمنا کا اظہار مقصود نہ ہو، مگر نفرت کا یہ اظہار چونکہ ایک ایسے عمل سے کیا جاتا ہے، جو ایک ناجائز عمل (آدمی کو جلانے) کی تمثیل ہے، لہٰذا یہ بھی ناجائز ہوگا، کیونکہ ناجائز عمل کی تمثیل بھی شرعاً ناجائز ہے۔ ردالمحتار میں علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وانما قال في الدرر: اذا شرب الماء وغيره من المباحات بلهو وطرب على هيئة الفسقة حرام اهـ، والاقرب لقواعد مذهبنا عدم الحل، لان تصور تلك الاجنبية بين يديه يطؤها، فيه تصوير مباشرة المعصية على هيئتها.....حديث:
"اذا شرب العبد الماء على شبه المسكر كان ذلك عليه حراما" (۳۷۲/٦)

پتلے بنانے سے متعلق شرعی دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) معانی الآثار میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ذکر کی ہے کہ:

(۲) وفي البدائع: فان كانت مقطوعة الرؤس فلا بأس

بالصلاة فيها، لانها بالقطع خرجت من ان تكون تماثيل.
والتحقت بالنقوش. (۱/ ۱۹۶ مكروهات الصلاة)

(۳)........... فى خلاصة الفتاوى: وكذا لو محى وجه الصورة فهو قطع الرأس ۱هـ (۱/ ۵۸)

(٤)........... فى رسالة بلوغ القصد والمرام لشيخ الاسلام جعفر الكتانى المالكى:

ولو فقد القيد الثانى بان كانت غير كاملة الاعضاء الظاهرة التى لا يعيش الحيوان بدونها كما لو كانت مقطوعة الرأس او النصف جازت لذهاب الصورة المعتبرة شرعاً وزوال هيئتها الممنوعة.

(۵)........... وفى عمدة القارى: وفى التوضيح: قال اصحابنا وغيرهم: تصوير صورة الحيوان حرام اشد التحريم وهو من الكبائر وسواء صنعه لما يمتهن او لغيره فحرام بكل حال لان فيه مضاهات بخلق الله الخ (۲۲/ ۷۰)

(٦)........... وفى شرح النووى: قال اصحابنا وغيرهم من العلماء: تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر لانه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور فى الاحاديث وسواء صنعه بما يمتهن او بغيره فصعنه حرام بكل حال لان فيه مضاهات بخلق الله الخ (۲/ ۱۹۹)

(۷)........... مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ کے رسالہ ”تصویر کے شرعی احکام“ میں ہے:

"البتہ روایاتِ حدیث کی تصریحات اور عام کتبِ حنفیہ کی عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ناقص تصویر جس میں سر نہ ہو، تصویر کے حکم میں نہیں رہتی، بلکہ نقوش اور بیل بوٹوں کے حکم میں ہو جاتی ہے، اور اسی بناء پر اس کے استعمال کی اجازت سب کتبِ مذہب میں عام طور سے مصرح ہے، اس سے ظاہر یہی ہے کہ اس تصویر کے بنانے کا بھی وہی حکم ہوگا جو بیل بوٹے اور عام نباتات کی تصویر بنانے کا ہے۔" (ص ۶۵)......................... واللہ تعالیٰ اعلم

محمد رفیع عثمانی
رئیس جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۴
۱۷/۱۰/۲۲ھ

دینی جماعتیں

اور

موجودہ سیاست

مفتی محمد رفیع عثمانی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمده ونصلی علیٰ رسوله الکریم

اس وقت عالم اسلام کو عموماً، اور پاکستان کو خصوصاً جن سلگتے مسائل اور سنگین صورت حال کا سامنا ہے ان سے ملک وملت کا ادنی درد رکھنے والا ہر مسلمان ایسے کرب اور بے چینی میں مبتلا ہے جس میں روز بروز اضافہ ہی ہورہا ہے، اسی کرب اور بے چینی نے یہ جرات پیدا کی کہ اپنی دینی سیاسی جماعتوں کی خدمت میں محض "الدین النصیحة" (دین صرف خیر خواہی ہے۔ الحدیث) کی بنیاد پر کچھ گذارشات پیش کی جائیں۔

آج کے سارے مسائل کی جڑ یہ المیہ ہے کہ عوام اپنی دینی قیادت سے مایوس اور محروم ہوگئے ہیں، یا کردیئے گئے ہیں۔ اس المیہ کی تہ میں جہاں دشمنوں کی سازشیں کار فرما رہی ہیں، اپنوں کی سادگی، باہمی فاصلوں اور وسعت قلب ونظر کی قلت نے بھی اپنا اثر دکھانے میں کمی نہیں کی۔

"ملی یکجہتی کونسل" بلاشبہ ایک امید افزا اتحاد ہے، کیونکہ مسلکی اور جماعتی تعصّبات ہی کا سنگ گراں ہر قدم پر نفاذ اسلام کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ثابت ہوا ہے، اس سنگ گراں کو چور چور کئے بغیر ہمارا کوئی قدم اسلامی معاشرے کے قیام اور نفاذ اسلام کی طرف نہیں بڑھ سکتا۔ اس کے بغیر ہم عوام کو کوئی

قیادت فراہم کر سکتے ہیں نہ ان کا اعتماد دینی قیادت پر بحال ہو سکتا ہے، "اگر ملی یکجہتی کونسل" اس سب سے بڑی رکاوٹ کو دور کرنے میں کامیاب ہو جائے تو اس کے اثرات دور رس اور ٹھوس ہوں گے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ہم اس اجتماعی گناہ کبیرہ سے بچ جائیں گے جس کے ہم افتراق باہمی اور تفرقہ امت کی صورت میں برسوں سے مرتکب ہو رہے ہیں، اور اس فرض منصبی کو ادا کرنے کی قابل ہو سکیں گے جس پر ملک وملت کے تقریباً سارے مسائل کا حل ایک عرصے سے موقوف چلا آرہا ہے۔

لیکن اس وقت جب کہ ملک پھر ایک دوراہے پر آکھڑا ہوا ہے، یہ صورت حال معنی خیز ہے کہ "ملی یکجہتی کونسل" منظر سے غائب یا او جھل ہوتی جارہی ہے، اور اس میں شامل دینی سیاسی جماعتیں اپنی اپنی پالیسیوں کا اعلان اس طرح کر رہی ہیں جیسے "ملی یکجہتی کونسل" کا وجود تحلیل ہو چکا ہو!

اگر چہ لوگوں کے ذہنوں میں اس کونسل کے بارے میں کچھ ذہنی تحفظات بھی شروع سے پائے جاتے ہیں، جیسا کہ آگے عرض کیا جائے گا، تاہم وہ اب بھی امید کی ایک کرن ضرور ہے جسے بجھانے کے بجائے ملک وملت کے لئے مشعل راہ بنانے کی ضرورت ہے۔

پچھلے انتخابات کا جو سنگین اور زہر آلود نتیجہ اسلام اور پاکستان کو ملا ہے اس کا کاری زخم روز بروز زیادہ گہرا اور گھائل ہو تا جارہا ہے، اس کے منطقی اثرات جس ہولناک رفتار سے ملی زندگی کے تمام شعبوں کو اپنی لپیٹ میں لے رہے ہیں، ڈر ہے کہ نئے انتخابات تک یہ لا علاج ہو کر نہ رہ جائے۔

پچھلے انتخابات سے اب تک جتنے مختلف دینی اور پاکستانی ذہن اور ملک وملت

کے لئے دردمندانہ سوچ رکھنے والے وسیع تر حلقوں کے تاثرات ناچیز کے علم میں آئے وہ سب اس کی ذمہ داری بڑی حد تک ہماری دینی سیاسی جماعتوں پر ڈالتے ہیں۔ تشویشناک بات یہ ہے کہ اس سے پہلے کے بار بار انتخابات میں اگر وہ ان جماعتوں کی بصیرت پر شاکی تھے تو اب وہ ان کی، یا ان کی قیادت کی نیک نیتی کو زیر بحث لاتے ہیں، عالم بے چارگی میں یہاں تک کہا جانے لگا ہے کہ ''کہیں ہماری ساری سیاسی و دینی جماعتیں بالواسطہ یا بلاواسطہ، دانستہ یا نادانستہ طور پر اسلام دشمن عالمی طاقتوں کی آلہ کار تو نہیں بن گئیں''!

یہ خطرہ پھر شدت سے محسوس کیا جارہا ہے کہ یہ جماعتیں افتراق وانتشار کا شکار ہو کر پچھلے کی طرح آنے والے انتخابات میں بھی سیکولر محاذ کے مقابلے میں پڑنے والے ووٹوں کی تقسیم کا باعث نہ بن جائیں، اور اس مرتبہ پھر ''اشد البلیتین'' (دو ناگزیر برائیوں میں سے شدید تر برائی) کی صورت میں وہی سنگین نتیجہ مزید ہولناکیوں کے ساتھ لاعلاج بن کر مسلط نہ ہو جائے۔

''ملی یکجہتی کونسل'' جو بنیادی طور پر ان ہی جماعتوں اور تنظیموں پر مشتمل ہے، اس کا قیام ایک طرف عوام اور دینی حلقوں کے لئے خوشگوار حیرت کا باعث اور امید کی ایک کرن بن کر سامنے آیا تو دوسری طرف یہ ''دودھ کے جلے'' عوام اور دینی حلقے ''چھاچھ بھی پھونک کر پینے'' کے طبعی اصول پر کچھ ذہنی تحفظات کے شکار ہیں۔ یہ خطرہ بھی محسوس کیا جارہا ہے کہ ''ملی یکجہتی کونسل'' باقی تو رہے، لیکن حقیقتاً تیسری مستقل اور فیصلہ کن طاقت بنے بغیر ہی، وہ موجودہ دو بڑی سیاسی قوتوں کے مقابلے میں اپنا تیسرا محاذ کھول دے۔ اس صورت میں بھی وہی سنگین نتیجہ لاعلاج بن کر برآمد ہوگا جس سے نکلنے کے لئے پورا ملک بے چین ہے، ووٹ پھر تقسیم ہو جائیں گے۔

اللہ وہ روز بد کبھی نہ دکھائے، لیکن خدانخواستہ پھر ایسا ہوا تو پاکستان کی رہی سہی آزادی، اور رہی سہی دینی اقدار کا کیا حلیہ بنے گا؟ اس کا تصور ہی اتنا بھیانک اور اذیت ناک ہے کہ کم از کم ناچیز میں اسے زبان و قلم پر لانے کی سکت نہیں۔

اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ کراچی سمیت ملک و ملت کے جملہ مسائل کی کلید دینی قوتوں کا متحد ہو کر اپنے ملی فرائض منصبی کو ادا کرنا ہے، "ملی یکجہتی کونسل" اس سلسلے میں ایک امید افزا پیش رفت نظر آتی تھی، اسے نہ صرف استحکام ملنا چاہئے بلکہ ان خدشات کو بھی دور کرنا چاہئے جن کا اشارہ اوپر کیا گیا۔

پچھلے انتخابات تک مسئلہ نفاذ شریعت کا تھا، لیکن اب نہ صرف یہ کہ اس سلسے میں جو کچھ ۴۸ سال میں حاصل کیا گیا تھا وہ چکنا چور ہوتا نظر آرہا ہے، بلکہ پاکستان کی آزادی ہی مشکوک ہو کر رہ گئی ہے، اور بعض باخبر حلقوں کے ان تبصروں میں بہت زیادہ مبالغہ نظر نہیں آتا کہ "ہم آزادی سے ہاتھ دھو چکے ہیں جسے دوبارہ حاصل کرنے کے لئے از سر نو جدو جہد کرنی ہوگی"۔

نئے انتخابات جلد ہوں یا بدیر، ہماری دینی سیاسی جماعتوں کو اس پر سنجیدگی سے غور کرنے کی ضرورت ہے کہ عوام اور دینی قیادت میں وہ ربط و ضبط اور باہمی اعتماد کیوں باقی نہیں رہا جو تقریباً بیس پچیس برس پہلے تک نمایاں طور پر موجود تھا؟ عوام پر اس دینی قیادت سے مایوسی کیوں طاری ہو گئی ہے جو ملکی اور ملی سطح پر صدیوں سے ان کی رہنمائی کرتی چلی آئی ہے، اور جس کے ہر فیصلے پر وہ اپنا سب کچھ قربان کرنے کے لئے تیار ہو جاتے تھے؟ اگر ان جماعتوں کے مقاصد برحق، اور طریقہ کار بھی برحق ہے تو اللہ رب العالمین کی نصرت و حمایت کا وعدہ کیوں پورا نہیں ہو رہا؟ اس تشویشناک صورت حال کے اسباب کا کھوج لگا کر آئندہ کا

لائحہ عمل صحیح طور پر مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔

ناچیز کو سیاسی تنظیمی میدان عمل کا کوئی قابل ذکر تجربہ نہیں، اور جو کچھ تھا بھی اسے انقلاب حالات نے کالعدم کر دیا ہے۔ البتہ اس سلسلے میں چند گذارشات جو اصولی طور پر ناچیز کی نظر میں بہت واضح ہیں، سپرد قلم کرتا ہوں، اس عزم کے ساتھ کہ جو بات ناچیز حق سمجھتا ہے اس کے اظہار میں کسی قسم کے تحفظات کو حائل نہ ہونے دے، اس امید کے ساتھ کہ اس اظہار کو مخلصانہ، دردمندانہ اور برادرانہ اداء فرض ہی سمجھا جائے گا۔ یہ گذارشات ہماری دینی سیاسی جماعتوں اور "ملی یکجہتی کونسل" کے لئے ناچیز کے نزدیک بنیادی اہمیت رکھتی ہیں، ان کے بغیر ہماری ان جماعتوں کا عوام سے رابطہ بحال ہوسکے گا نہ ان کا اعتماد واپس آسکے گا، اور نہ کسی بھی منصوبے اور لائحہ عمل کے پائیدار اور بار آور ہونے کی قوی امید کی جاسکے گی۔

۱- ان شبہات اور اندیشوں کا ازالہ بہرکیف ضروری ہے جن کی طرف پیچھے اشارہ کیا گیا۔

۲- ہماری دینی سیاسی جماعتوں کا متحدہ پلیٹ فارم (مثلاً ملی یکجہتی کونسل) ہو، یا ان کا اپنا اپنا میدان عمل، ہر صورت میں شرعی احکام کی پابندی ان کا طغرائے امتیاز ہونا چاہئے، اعلیٰ قیادت سے لیکر ادنیٰ کارکن کی یہ بنیادی اور سب سے پہلی ضرورت ہے۔ قرآن وسنت کی تعلیمات سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہے کہ باطل پر اہل حق کی فتح ونصرت کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے دو شرطوں کے ساتھ فرمایا ہے، ایک اخلاص، کہ نیت صرف خدمت ملک وملت اور اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کی ہو، دوسری یہ کہ عمل شرعی حدود کا پابند ہو، ان میں سے کسی ایک شرط کا

فقدان اللہ تعالیٰ کی امداد سے محرومی کا باعث بن سکتا ہے۔

مجھے یقین ہے کہ یہ لکھ کر حضرات اہل علم کی معلومات میں ناچیز ذرہ برابر بھی اضافہ نہیں کر رہا، لیکن ان کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ معاشرے کی دوسرے حلقوں کی طرح ہماری سیاست بھی ان دو شرطوں کو پورا نہیں کر رہی، بلکہ میدان سیاست تو کچھ زیادہ ہی "سیکولر" ہو گیا ہے، جس کے زہریلے اثرات سے ہماری دینی جماعتیں بھی محفوظ نہیں رہیں، اس مشہور جملے کے پہلو بہ پہلو کہ "سیاست میں کوئی بات حرف آخر نہیں ہوتی" یہ جملہ بھی دینی سیاسی جماعتوں کے حضرات سے بکثرت سننے میں آنے لگا ہے کہ "سیاست میں سب کچھ کرنا پڑتا ہے"! ہماری ان جماعتوں کے کارکنوں میں دینی احکام سے ناواقفیت میں اضافہ ہو رہا ہے، اور سیاسی میدان میں مجموعی طور پر ان کا طرز عمل سیکولر جماعتوں سے زیادہ مختلف نہیں رہا، ان جماعتوں کا دینی تشخص روز بروز مضمحل ہوتا جارہا ہے، نہایت دکھ سے عرض کرتا ہوں۔ اور خود کو اور بھی زیادہ قصوروار سمجھتے ہوئے عرض کر رہا ہوں، کہ بسا اوقات تو یوں لگتا ہے کہ ہمارا دینی تشخص صرف نام اور ظاہری وضع قطع تک محدود ہو گیا ہے۔ مخلصانہ دینی اخلاق و کردار نہ ہماری سیاسی پالیسیوں اور تحریکوں میں واضح یا غالب عنصر کے طور پر نظر آتا ہے نہ تقریروں اور اخباری بیانات میں، فریق مخالف کو "جب چاہو، جو چاہو اور جس طرح چاہو" کہہ دینے کا رواج تو یوں لگتا ہے کہ قرآن و سنت کی قائم کردہ تمام حدود سے بے نیاز ہو چکا ہے، دین پر مسلکوں اور جماعتوں کی، اور شرعی احکام پر سیاسی مصلحتوں کی بالادستی قائم ہوتی جارہی ہے، جبکہ مسلکی، جماعتی اور سیاسی مصالح اگر دینی احکام کے پابند نہ رہیں تو بقول حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ۔ وہ "مصالح" کے بجائے "مسالے" بن جاتے ہیں جن کو پیسا جانا ہی

ضروری ہے۔

ان حالات میں ہماری دینی سیاسی جماعتوں کی سب سے پہلی ضرورت یہ ہے کہ وہ مذکورہ بالا ناگفتہ بہ صورت حال کی اصلاح اور اپنے کارکنوں کی بقدر ضرورت دینی تعلیم وتربیت کے لئے ٹھوس اور موثر لائحہ عمل تشکیل دیں، اور اس پر اپنی بھرپور توجہ مبذول فرمائیں، کہ دین اور تعلق مع اللہ ہی اصل قوت ہے، اس کے بغیر ہم کچھ نہیں۔ ایسی مجلسیں بھی موقع بہ موقع ہوتی رہنی چاہئیں جن میں باہمی وعظ وتذکیر، خشیت وللّٰہیت، صبر و تقویٰ، انبیاء کرام علیہم السلام، صحابہ کرام اور بزرگان دین کے ایمان افروز واقعات سنے اور سنائے جائیں، حب مال، حب جاہ، ریاء اور شہرت طلبی جیسے تباہ کن رذائل کی مذمت، اور ان کی شرعی حدود کا بیان ہو، اور اللہ تعالیٰ کے راستے میں ایثار و قربانی اور تواضع وتوکل کے فضائل کا تذکرہ قرآن وسنت کی روشنی میں ہوتا رہے، بلکہ ہماری کوئی مجلس ان تذکروں اور اللہ کے ذکر سے خالی نہ رہے۔

اس وقت یوں تو ہمارا سامنا بظاہر اپنوں سے ہے، لیکن ان سنگین حقیقت سے آپ یقیناً مجھ سے زیادہ باخبر ہوں گے کہ مقابلہ در حقیقت ہنود ویہود سے پیش آگیا ہے، ہنود سے براہ راست اور یہود سے بالواسطہ، ان دونوں کے بارے میں قرآن حکیم کا یہ ارشاد دور تک کی صورت حال بتادینے کے لئے کافی ہے کہ:

﴿لَتَجِدَنَّ اَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِيْنَ آمَنُوْا الْيَهُوْدَ وَالَّذِيْنَ اَشْرَكُوْا﴾

”مسلمانوں کے ساتھ سب سے زیادہ دشمنی رکھنے والے آپ یہودیوں اور مشرکین کو پائیں گے“ (سورۃ المائدہ: ۸۲)

اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو دشمن سے مقابلے کے لئے جگہ جگہ تفصیلی اور جزوی ہدایات بھی دی ہیں جو اہل علم کی نظر سے مخفی نہیں ہو سکتیں، اور سورۃ الانفال کی تین آیات میں ایک جامع اصولی ہدایت نامہ دیا ہے، ناچیز نے اوپر کا مشورہ ان ہی کی روشنی میں پیش کیا ہے، وہ آیات یہ ہیں:

﴿یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا لَقِیْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِیْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ، وَاَطِیْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلَا تَنَازَعُوْا فَتَفْشَلُوْا وَتَذْهَبَ رِیْحُكُمْ وَاصْبِرُوْا، اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصّٰبِرِیْنَ، وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِیْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِیَارِهِمْ بَطَرًا وَّرِئَآءَ النَّاسِ﴾

"اے ایمان والو! جب تمہارا (کافروں کی) کسی جماعت سے مقابلہ ہو تو (۱) ثابت قدم رہو، اور (۲) اللہ کا خوب کثرت سے ذکر کرو تاکہ کامیاب ہو جاؤ، اور (۳) اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کیا کرو، اور (۴) آپس میں نزاع مت کرو، ورنہ کم ہمت ہو جاؤ گے، اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی، اور (۵) صبر کرو، بلاشبہ اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے، اور (۶) ان (کافر) لوگوں کے مشابہ مت ہو جانا جو اپنے گھروں سے اتراتے ہوئے اور لوگوں کے دکھاوے کے لئے نکلے"

(سورۃ الانفال: ۴۵ تا ۴۷)

موجودہ حالات میں ہماری سب سے پہلی اور بنیادی ضرورت یہ ہے کہ ہم قرآن حکیم کے اس چھ نکاتی ہدایت نامے کے ہر ہر نکتے کو سامنے رکھ کر اپنا احتساب کریں۔ اس ہدایت نامے میں ان تمام چیلنجوں اور سوالات کا اصولی اور بنیادی حل موجود ہے جو ہمیں درپیش ہیں، دینی قیادت پر عوام کا اعتماد بھی اس

کے بغیر بحال نہیں ہو سکتا، کیونکہ عوام فطری طور پر زبانی وعظ اور بیانات کے مقابلے میں عملی نمونے کا اثر زیادہ اور جلد قبول کرتے ہیں۔

۳- "ملی یکجہتی کونسل" ہو، یا تمام دینی مکاتب فکر کا کوئی اور متحدہ پلیٹ فارم، اس کے اتحاد کو پائیدار اور ملک وملت کے لئے موثر ومفید بنانے کے لئے، اسے ان ۲۲ نکات پر متفق رکھنا، اور ان پر لفظاً و معنیً عمل کرانا ضروری ہے جو ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ربیع الثانی ۱۳۷۰ھ (۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴ جنوری ۱۹۵۱ء) کو پاکستان کے تمام اسلامی مکاتب فکر کے جید اور معتمد اکابر علماء کرام نے مکمل باہمی اتفاق سے "اسلامی ریاست کے بنیادی اصول" کے طور پر طے کئے تھے۔ اس متحدہ پلیٹ فارم کو اپنی تمام پالیسیوں، مطالبات اور تحریکات کو ان ۲۲ نکات ہی کی بنیاد پر تشکیل دینا چاہئے اور یہ ۲۲ نکات اس متحدہ پلیٹ فارم کے منشور کا بنیادی حصہ ہونے چاہئیں۔ قرارداد مقاصد کے بعد شاید یہ سب سے اہم دستاویز ہے جس کی بنیاد پر ملک میں شریعت کے نفاذ اور اسلامی معاشرے کے قیام کی طرف متحدہ مثبت پیش رفت میں حائل رکاوٹوں کو دور کیا جا سکتا ہے۔

۴- اس اتحاد کو پائدار، آسان اور نتیجہ خیز بنانے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس اتحاد میں شامل ہر تنظیم اور جماعت "اپنا مسلک چھوڑو نہیں، اور دوسروں کا مسلک چھیڑو نہیں" پر مضبوطی سے کاربند رہے، اور ہر اس قول وفعل سے اجتناب کیا جائے جو اتحاد میں شامل دوسری جماعتوں اور تنظیموں کے لئے، سبکی، دل آزاری یا شکوک وشبہات پیدا کرنے کا باعث ہو۔ اللہ تعالیٰ کے فضل سے یہ بات امید افزا ہے کہ "ملی یکجہتی کونسل" کے ذریعہ اس سمت میں خوشگوار پیش رفت کا آغاز ہوا تھا، اب اس کی رفتار بڑھنی چاہئے، اور رخنہ اندازی کی کوششیں جو دشمنان اسلام کی طرف سے جاری ہیں، ان کا بالغ نظری سے

سد باب کیا جانا چاہئے۔

۵- جو امور اس اتحاد مثلاً "ملی یکجہتی کونسل" کے دائرہ کار میں آتے ہیں، ان کے متعلق کوئی شریک تنظیم اور جماعت یکطرفہ طور پر کوئی پالیسی، بیان جاری نہ کرے، اور کوئی ایسا اقدام باہمی اعتماد اور مشورے کے بغیر نہ کیا جائے جس کا تعلق کونسل کی پالیسی سے ہو۔ یہ احتیاط مشکل ضرور ہے، اور اس کے خلاف کچھ باتیں سامنے بھی آنے لگی ہیں، لیکن اتحاد باقی رہنے کے لئے یہ احتیاط بہرحال ناگزیر ہے، اس کی خاطر گروہی اور جماعتی مفادات کی جو قربانی بھی دینی پڑے اسے مہنگا نہ سمجھا جائے۔

یہ بات اہل علم و نظر سے مخفی نہیں، لیکن ضرورت تذکیر و یاد دہانی کی ہے۔ کہ "شورائیت" اور "مشاورت" اسلامی سیاست کا بنیادی ستون ہے، اس کے بغیر کوئی اتحاد قائم ہوتا ہے نہ باقی رہ سکتا ہے، انسانی فطرت کو بدلا نہیں جاسکتا کہ ساتھیوں کو اعتماد میں لئے بغیر بڑے بڑے فیصلے اور اہم اقدامات کر ڈالنے والوں کے مخلص ترین ساتھی بھی زیادہ عرصے تک ان کا ساتھ نہیں دے پاتے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بڑھ کر اطاعت شعاری اور جان نثاری کی توقع کس سے کی جاسکتی ہے؟ مگر ان کے بارے میں بھی قرآن حکیم میں آنحضرت ﷺ کو یہ تلقین فرمائی گئی کہ:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾

"ان سے اہم باتوں میں مشورہ لیتے رہا کیجئے"

(آل عمران: ۱۵۹)

بظاہر آنحضرت ﷺ کو کسی مشورے کی ضرورت نہ تھی کہ آپ کو ہر بات

حق تعالیٰ کی طرف سے بذریعہ وحی معلوم ہو سکتی تھی، پھر بھی آپ کو ساتھیوں سے مشورہ لینے کا حکم دیا گیا تو کوئی اور شخص یا تنظیم اس سے کیسے بے نیاز ہو سکتی ہے؟ قرآن حکیم کی ایک بڑی سورت کا نام ہی ''الشوریٰ'' ہے، اس سورت میں سچے مسلمانوں کا ایک اہم وصف یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ:

﴿وَامْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ﴾

''اور ان کا ہر اہم کام آپس کے مشورے سے ہوتا ہے''

(سورۃ الشوریٰ:۳۸)

جب وہ آیت جس میں آنحضرت ﷺ کو مشورہ لینے کی تلقین فرمائی گئی ہے نازل ہوئی تو آپ ﷺ نے فرمایا:

''اَمَا اِنَّ اللهَ وَرَسُوْلَهُ غَنِيَّانِ عَنْهَا، وَلٰكِنْ جَعَلَهَا اللهُ رَحْمَةً لِأُمَّتِيْ، فَمَنْ شَاوَرَ مِنْهُمْ لَمْ يُعْدَمْ رُشْدًا، وَمَنْ تَرَكَ الْمَشْوَرَةَ مِنْهُمْ لَمْ يُعْدَمْ عَنَاءً''

''اللہ اور اس کے رسول کو مشورے کی حاجت نہیں، لیکن اللہ نے اسے میری امت کے لئے ایک رحمت بنایا ہے، پس ان میں سے جو شخص مشورے کرے گا وہ (بہتر کام کی) ہدایت سے محروم نہ رہے گا، اور جو شخص مشورہ لینا چھوڑ دے گا وہ مشقت سے نہ بچ سکے گا''

(بیہقی شعب الایمان۔ حدیث ۷۵۴۲)

نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

''اِذَا كَانَ أُمَرَاءُ كُمْ خِيَارَكُمْ، وَاَغْنِيَاءُ كُمْ، سُمَحَاءَ كُمْ،

وَاُمُورُكُمْ شُوْرٰى بَيْنَكُمْ، فَظَهْرُ الْاَرْضِ خَيْرٌ لَّكُمْ مِنْ بَطْنِهَا، وَاِذَا كَانَ اُمَرَاءُ كُمْ شِرَارَكُمْ، وَاَغْنِيَاءُ كُمْ بُخَلَاءَ كُمْ، وَاُمُوْرُكُمْ اِلٰى نِسَائِكُمْ، فَبَطْنُ الْاَرْضِ خَيْرٌ لَّكُمْ مِّنْ ظَهْرِهَا"

"جب تمارے حکام تم میں کے بہترین افراد ہوں، اور تمہارے مالدار سخی ہوں، اور تمہارے اہم معاملات آپس کے مشورے سے طے ہوتے ہوں تو زمین (پر زندہ رہنا) تمہارے لئے اس کے پیٹ (قبر) سے بہتر ہے، اور جب تمہارے حکام تم میں کے بدترین افراد ہوں، اور تمہارے مالدار بخیل ہوں، اور تمہارے اہم معاملات عورتوں کے سپرد ہو جائیں، تو زمین کا پیٹ تمہارے لئے اس کی پشت سے بہتر ہے"

المیہ یہ ہے کہ اس وقت ہم اس حدیث کے آخر میں بیان کی گئی سنگین صورت حال سے بڑی حد تک دوچار ہیں، اللہ تعالیٰ اپنے فضل خاص سے اپنی پناہ عطا فرمائے۔

ساتھیوں سے مشورہ لئے بغیر بڑے اور اہم اقدامات کر ڈالنے کا جذبہ محرکہ یا تو اپنی رائے کی صحت پر حد سے بڑھا ہوا اعتماد ہوتا ہے جسے دوسری احادیث میں "اعجاب برأیہ" فرمایا گیا ہے۔ یا تنہا کریڈٹ لینے کا شوق ہوتا ہے یہ "ریاء و شہرت طلبی" میں داخل ہے جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

"مَنْ لَبِسَ ثَوْبَ شُهْرَةٍ اَلْبَسَهُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَوْبَ مَذَلَّةٍ"

"جو شخص شہرت کا لباس پہنے گا، اللہ تعالیٰ اسے قیامت کے دن ذلت کا لباس پہنائے گا" (ابن ماجہ ص ۲۶۶، و ابو داؤد، و مسند احمد)

یا اس کا سبب جلد بازی کی عادت ہوتی ہے، قرآن و سنت میں ان تینوں رذائل کی جو مذمت آئی ہے محتاج بیان نہیں۔

معاف فرمایا جائے، اس نکتے پر زیادہ زور اس لئے دینا پڑا کہ ناچیز کی دلی تمنا ہے اور دعاء بھی، کہ "ملی یکجہتی کونسل" بھی اسی سانحے سے دوچار نہ ہو جائے جس کا پچھلے کئی اتحاد شکار ہو چکے ہیں۔

۶۔ کسی ناپسندیدہ اور بد عنوان حکومت کو محض گرا دینا بذات خود کوئی معقول کارنامہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ متبادل بہتر حکومت کا کم از کم بنیادی خاکہ اور اس کے قوی امکانات فراہم نہ کر لئے جائیں، اور اس کے لئے ہم خیال ناگزیر سیاسی قوتوں کو ضروری حد تک اعتماد میں نہ لے لیا جائے، کہ اقتدار کا خلاء منٹوں سے زیادہ نہیں رہا کرتا۔ اگر مذکورہ بالا "ہوم ورک" کے بغیر کسی بد عنوان اور سیہ کار حکومت کو گرانے میں کامیابی حاصل کر بھی لی جائے تو یہ بات بعید از قیاس نہیں ہوگی کہ ہمارے دشمن اس سے بھی بدتر ہتھوڑے باز اقتدار مسلط کرنے میں کامیاب ہو جائیں۔

یہ نکتہ اصولی طور پر اتنا واضح ہے کہ اسے "نکتہ" کہنا بھی تکلف ہی دکھائی دیتا ہے۔ لیکن اس پر زور دینے کی ضرورت اس لئے پیش آرہی ہے کہ ماضی میں بعض تحریکیں چلاتے وقت یہ کہا جاتا رہا ہے کہ "ہمارا مقصد "فی الحال" صرف موجودہ بے دین اور ظالم حکومت سے خلاصی پانا ہے، متبادل حکومت کے بارے میں ہم نے اس لئے نہیں سوچا کہ جو حکومت بھی آئے گی وہ بہر حال اس سے بہتر ہوگی"۔ یہ ادھورا طرز فکر، جو صرف منفی جذبات پر مشتمل اور مثبت تعمیری سوچ سے یکسر خالی ہے، کسی عام آدمی کا ہوتا تب بھی قابل اصلاح تھا، لیکن ناچیز کے

گنہگار کانوں نے یہ استدلال جنرل ایوب خان کے خلاف چلائی جانے والی ہمہ گیر تحریک کے موقع پر اس کے ایک صف اول کے رہنما سے، جو اللہ کے فضل سے بقید حیات ہیں۔ تبادلہ خیالات کی ایک مجلس میں خود سنا تھا۔ ظاہر ہے یہ ادھوری حکمت عملی دانش و تدبر کے لازمی تقاضوں کو پورا کرتی ہے نہ دینی اور ملی تقاضوں کو، ماضی کے تلخ و سنگین تجربات بھی اس کی تباہ کاریوں سے سبق لینے کے لئے کافی ہیں۔

مفلوج گورنر جنرل غلام محمد نے اسی ادھوری حکمت عملی پر مبنی ایک زبردست دینی تحریک سے، جس میں ہزاروں مسلمانوں نے جام شہادت نوش کیا، شاطرانہ فائدہ اٹھاتے ہوئے وزیر اعظم خواجہ ناظم الدین کی حکومت اور مولوی تمیز الدین خان کی دستور ساز اسمبلی کو توڑ کر ملک کو پٹڑی سے اتارا تھا، اس نے اپنا ذاتی راج قائم کر کے نہ صرف ملک میں امریکی تسلط کا راستہ ہموار کیا، بلکہ دینی سیاسی قوتوں کو انتہائی بے رحمی سے توڑ مروڑ کر ختم نبوت جیسے مقدس اور اساسی مسئلہ کو پورے بیس سال پیچھے دھکیل دیا تھا۔ اور جب نئی کابینہ وجود میں آئی تو قادیانی وزیر خارجہ ظفر اللہ خان اس میں بھی موجود تھا۔ ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ یہ وہی وزیر خارجہ تھا جسے ہٹانے کے لئے خواجہ ناظم الدین کے خلاف تحریک چلائی گئی تھی۔

جنرل ایوب خان کے خلاف بھی اسی طرح کی ناکافی حکمت عملی پر مبنی تحریک سے پورا پورا فائدہ اٹھا کر قوم کی گردن پر جنرل یحیٰی خان مسلط ہوا تھا جس نے اپنے حواریوں کے ساتھ مل کر ملک ہی کو دو لخت کر ڈالا۔

غرض! ہماری دینی سیاسی تنظیمیں اور جماعتیں غلط کار و ناپسندیدہ حکومتوں کو

گرانے میں تو ہراول دستے کا کردار ادا کرتی رہی ہیں، بلکہ پاکستان میں کسی حکومت کو گرانے میں کوئی بھی سیاسی قوت ان کی حمایت کے بغیر کامیاب نہیں ہوسکی، یہ بات بلاشبہ پاکستان میں دینی قوتوں کی فیصلہ کن حیثیت کی اب بھی واضح نشان دہی کرتی ہے۔ لیکن افسوس کہ ان کی کئی تحریکوں سے، جن کے مقاصد بھی بڑے نیک تھے، طالع آزماؤں اور عالمی اسلام دشمن طاقتوں ہی نے فائدہ اٹھایا ہے، جس کی بڑی وجہ یہی ہے کہ تحریک شروع کرنے سے پہلے وہ ''ہوم ورک'' نہ کیا جاسکا تھا جس کا اوپر ذکر کیا گیا۔

اب جبکہ ملک پھر ایک سیاسی دوراہے پر دکھائی دے رہا ہے، ہماری دینی سیاسی جماعتوں نے خدا کرے وہ کرنے کا کام کرلیا ہو جس کے آثار۔۔ افسوس بلکہ تشویش ہے کہ نظر نہیں آرہے۔

۷۔ جب تک ''ملی یکجہتی کونسل'' یا دینی جماعتوں کا کوئی اور متحدہ پلیٹ فارم ایک فیصلہ کن، ملک گیر، حقیقی اور مستقل قوت نہیں بن جاتا (جس کے لئے ابھی خاصا وقت اور حکیمانہ، صبر آزما مسلسل جدوجہد درکار ہے) اس وقت تک کے عبوری دور میں حسب ضرورت دوسری سیاسی قوتوں سے وقتی تعاون لینے اور کرنے، یا بعض اہم مواقع پر ان کے ساتھ اتحاد کی ضرورت پیش آتی رہے گی، ایسی صورت میں مندرجہ ذیل امور کا لحاظ رکھا جانا دینی مقاصد کے لئے بہر صورت ضروری ہے۔

(الف) کسی دوسری سیاسی قوت سے اتحاد ''متحدہ دینی پلیٹ فارم'' کی طرف سے متفقہ طور پر ہو، تاکہ جس سیاسی قوت سے اتحاد کیا جائے وہ دینی جماعتوں کا پورا وزن، قوت، افادیت اور ناگزیریت محسوس کرے، اور اپنی

پالیسیوں میں ان کی دینی تعلیمات پر مبنی رائے کو فیصلہ کن وقعت دینا اور دنیتے رہنا اس کی ضرورت بن جائے۔ اس طرح انشاء اللہ یہ متحدہ دینی پلیٹ فارم اس عبوری دور کے اتحاد کو بھی نہ صرف ملک کی گہنائی ہوئی آزادی کو بحال کرانے کے لئے استعمال کرسکے گا، بلکہ اسے نفاذ شریعت اور اسلامی معاشرے کی منزل مقصود کی طرف بھی کسی نہ کسی رفتار سے گامزن کرنے میں کامیاب ہو جائے گا۔

ایسا نہ ہو کہ ماضی کی طرح، پھر کچھ دینی جماعتیں ایک سیاسی قوت سے، اور کچھ دوسری قوت سے وابستگی اختیار کرلیں، اور کوئی جماعت یا جماعتیں پھر "الگ الگ پرواز" کا معنی خیز سیاسی مظاہرہ کرنے لگیں، جس کے آثار دکھائی دے رہے ہیں، خدانخواستہ ایسا ہوا تو ممکن ہے چار چھ سیٹیں کچھ دینی جماعتوں کو پھر مل جائیں، اور وقتی طور پر کچھ شخصی، جماعتی، یا مسلکی مفادات بھی حاصل ہو جائیں، لیکن اس طرح ظاہر ہے کہ دینی قوت پھر بکھر کر بے اثر جائے گی، دینی مقاصد پھر پس منظر میں چلے جائیں گے، کوئی دینی جماعت ان ملکی و ملی مسائل کو حل کرانے کی پوزیشن میں نہ ہوگی جنہیں حل کرنا دینی سیاسی جماعتوں کا فرض منصبی ہے، نفاذ شریعت اور اسلامی معاشرے کا قیام بس ایک نعرہ ہی بنا رہ جائے گا، "ملی یکجہتی کونسل" کے قیام سے امید کی جو دھندلی سی کرن عوام کو نظر آئی ہے، وہ پھر حسرتوں کے گھٹاٹوپ اندھیرے میں گم ہو جائے گی، دینی سیاسی جماعتوں پر عوام کا رہا سہا اعتماد بھی دم توڑ دے گا، اور اسلام دشمن طاقتوں کو پھر پہلے سے زیادہ بغلیں بجا بجا کر (نعوذ باللہ) اسلام کی شکست کا اعلان کر کے اپنی بھڑاس نکالنے کا موقع مل جائے گا۔

(ب) اس عبوری دور میں دوسری ناگزیر سیاسی قوتوں میں سے کس کے ساتھ اتحاد یا اشتراک عمل کیا جائے؟ اس کا فیصلہ "اَھْوَنُ الْبَلِیَّتَیْنِ" (دو ناگزیر

برائیوں میں سے کمتر برائی کو اختیار کرنے) کے شرعی قاعدہ کلیہ کی بنیاد پر ہونا چاہئے، یہ قاعدہ کلیہ قرآن وسنت سے ماخوذ اور اجماع امت سے ثابت شدہ ہے، اس میں کسی فقہی مسلک کا اختلاف نہیں، اس قاعدہ کلیہ کے خلاف کرنے کا مطلب اس کے سوا کچھ نہ ہوگا کہ ملک وملت پر پھر "اَشَدُّالْبَلِیَّتَیْنِ" (دوناگزیر برائیوں میں سے شدید تر برائی) کو مسلط کرنے کی۔ دانستہ یانادانستہ۔ کوشش کی جائے جو باجماع امت حرام ہے۔

(ج) دوسری کسی سیاسی قوت سے اتحاد یا اشتراک عمل ایسی شرائط کے ساتھ مشروط ہونا چاہئے جن کے ذریعہ ملی وملکی مقاصد کو ممکن حد تک زیادہ سے زیادہ قریب لایا جاسکے، من جملہ دیگر شرائط کے یہ شرط رکھنا بھی ان مقاصد کے لئے مفید ہوگا، بلکہ ناگزیر ہے، کہ اس اتحاد کی طرف سے الیکشن میں امیدواری کا ٹکٹ صرف ان ہی افراد کو دیا جاسکے گا جن میں اسلامی جمہوریہ پاکستان کے آئین میں دی گئی صفات اہلیت موجود ہوں۔ نیز ماضی قریب کے تلخ تجربے کو پیش نظر ایسی پیش بندیاں اختیار کی جانی چاہئیں کہ جس سیاسی قوت سے اتحاد کیا جائے اس کے لئے اقتدار میں آجانے کے بعد شرائط اتحاد سے انحراف کرنا آسان نہ ہو، مثلاً یہ کہ اتحاد کا معاہدہ تحریری ہو جسے پریس میں شائع کیا جائے، اور معاہدے کو ماہرین قانون کے مشورے سے حتی الامکان ایسا قانونی تحفظ فراہم کیا جائے کہ انحراف کی صورت میں عدالتی چارہ جوئی ممکن ہو، دینی مقاصد کے حصول کے لئے سیٹوں کی موثر تعداد اور بعض کلیدی نوعیت کی وزارتوں کی پیشگی شرط بھی احتیاط اور پیش بندی کے طور پر رکھی جاسکتی ہے، تاکہ دینی قوت شریک اقتدار ہو تو اسے تابع مہمل ہونے کے بجائے اپنے دینی منشور کو ممکن حد تک روبہ عمل لانے کا موقع مل سکے۔ اس بارامانت کو اٹھانے کے لئے ابھی سے ایسی باصلاحیت

اور باکردار شخصیات کو تلاش اور تیار کیا جائے جو جذبہ خدمت سے سرشار ہوں۔ ذاتی اور گروہی مفادات کے لئے تو ایسی شرط جائز نہیں، لیکن اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے ناگزیر ہو تو شرعا اس میں کوئی مضائقہ نہیں، دلوں کا حال اللہ ہی جانتا ہے۔

۸۔ اگر یہ سب کچھ نہیں ہو سکتا تو ہمیں سنجیدگی اور اخلاص و للہیت کے ساتھ اسی پر از سر نو غور و فکر اور باہمی مشورے کا اہتمام کر لینا چاہیئے کہ انتخابی سیاست میں عملی طور پر داخل ہونے کے بعد سے اب تک ہر الیکشن میں ناکامی کا داغ جو اسلام کے نام پر لگتا آرہا ہے، کیا جگ ہنسائی کے اس اذیت ناک سلسلے کو یوں ہی جاری رکھا جانا ضروری ہے؟ خصوصاً جب کہ ناکامی کا گراف ہر مرتبہ پہلے سے کچھ زیادہ ہی اونچا ہوتا جارہا ہے؟

کیا اس سے بہتر یہ نہ ہوگا کہ ہماری تنظیمیں یا ان کی متحدہ "ہیئت اجتماعیہ" اپنی ساری توجہ افراد سازی، اصلاح معاشرہ، امر بالمعروف و نہی عن المنکر، عوام وخواص کی دینی تعلیم و تربیت، خدمت خلق، دیہات اور شہروں میں رفاہی اداروں کے قیام، اور ناظرہ قرآن کریم کی تعلیم کے ذریعہ ملک میں شرح خواندگی بڑھانے جیسی تعمیری کوششوں پر مرکوز کر دیں، اور انتخابی اکھاڑے میں مختلف فریقوں کے تابع مہمل بن کر، یا خود ایک کمزور اور مشکوک فریق بن کر اترنے کے بجائے ایک دیانت دار اور قابل اعتماد ثالث کے فرائض انجام دیں، اعلاء کلمۃ اللہ ہمارا نصب العین ہو، اور سیاست اور معاشرہ و معیشت میں پائے جانے والے ہر منکر کے ازالے کے لئے سنت انبیاء کرام علیہم السلام کے مطابق حکمت و موعظت کے ساتھ جد و جہد ہمارا شعار ہو، ان مقاصد کے لئے ہمارا خیر خواہانہ اور بے لاگ خطاب حزب اقتدار اور حزب اختلاف سے بھی ہو اور عوام سے بھی۔ اس طرح ہم انتخابی سیاست میں فریق بننے کے بجائے، اچھے کردار والے

لوگوں کو ایوانہائے اقتدار میں بھیج کر وہ راستہ اختیار کریں جس سے حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے برصغیر کی سیاست میں پرامن حیرت ناک خوشگوار دینی انقلاب برپا کیا تھا۔

بہرکیف! یہ بھی ایک راستہ ہے جس کا باریک بینی سے محتاط تحقیقی جائزہ لیکر شاید ان مسائل کا حل تلاش کیا جاسکے جو امت مسلمہ کو عموماً اور پاکستان کو خصوصاً درپیش ہیں۔

آخر میں اس طول بیانی پر معذرت چاہتے ہوئے درخواست ہے کہ یہ معروضات محض "الدین النصیحة" کے جذبے سے سپرد قلم کی گئی ہیں، حاشا وکلا! کسی پر طنز یا کسی کی تضحیک دور دور پیش نظر نہیں، اگر خدانخواستہ کہیں ایسا محسوس ہو تو عاجزانہ التجا ہے کہ ازراہ کرم اسے یہ یقین کرتے ہوئے معاف فرمادیا جائے کہ یہ کوتاہی زبان وبیان کی ہے قلب ونیت کی ہرگز نہیں۔

اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَّ ارْزُقْنَا اتِّبَاعَه،

وَاَرِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلاً وَّارْزُقْنَا اجْتِنَابَه.

وصل علی رسول خاتم النبین وعلی آله واصحابه اجمعین

ومن تبعهم باحسان الی یوم الدین، وسلم تسلیما کثیرا.

☆☆☆

نظام قضاء کی شرعی حیثیت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظامِ قضا کی شرعی حیثیت

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان کے رکن ہیں، اسلامی نظریاتی کونسل نے ۲۲ جون ۱۹۹۸ء کو ضابطۂ دیوانی کے جائزہ کے لئے ایک ذیلی کمیٹی بنائی، جسکا نام "کمیٹی برائے جائزہ ضابطۂ دیوانی" تھا، حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم اس کمیٹی کے کنوینر تھے، کمیٹی نے حضرت مدظلہم کی سربراہی میں ضابطۂ دیوانی کی اصلاحات سے متعلق بہت اہم اور مفصل سفارشات مرتب کیں، جن کو کونسل نے منظور کیا، یہ رپورٹ جو ۳۰۵ صفحات پر مشتمل ہے، کونسل نے سرکاری استعمال کیلئے بھی طبع کردی ہے، اسکے شروع میں حضرت مدظلہم نے نظامِ عدالت سے متعلق ایک اہم مقدمہ تحریر فرمایا ہے، یہاں اس مقدمہ کا صرف وہ حصہ شامل اشاعت کیا جارہا ہے جو نظام قضا کی شرعی اہمیت سے متعلق ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم، اما بعد:

عدل وانصاف فراہم کرنا ایک اسلامی ریاست کا بنیادی فریضہ ہے، اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے انبیاء کرام علیہم السلام کے فرائض میں شامل فرمایا ہے، حضرت داؤد علیہ السلام سے فرمایا:

﴿یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰکَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْھَوٰی﴾ (سورۃ ص، ۳۸: ۲۶)

ترجمہ:۔ (اے داود ہم نے تم کو زمین پر حاکم بنایا ہے، پس لوگوں میں انصاف کے ساتھ فیصلہ کرتے رہنا اور نفسانی خواہشات کی پیروی مت کرنا،)

یہی حکم دوسرے انبیاء کرام علیہم السلام کو دیا گیا، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿اِنَّا اَنْزَلْنَا التَّوْرٰةَ فِیْھَا ھُدًی وَّنُوْرٌ یَحْکُمُ بِھَا النَّبِیُّوْنَ﴾ (المائدہ ۵: ۴۴)

ترجمہ:۔ (ہم نے تورات نازل کی جس میں ہدایت اور روشنی تھی، اس کے مطابق انبیاء فیصلے کرتے تھے)

اور خاتم النبیین علیہ الصلاۃ والسلام کو تلقین فرمائی گئی کہ:

﴿فَاحْکُمْ بَیْنَھُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللہُ وَلَا تَتَّبِعْ اَھْوَاءَھُمْ﴾ (المائدۃ، ۵: ۴۸)

ترجمہ:۔ (پس آپ ان (اہل کتاب) کے درمیان فیصلہ اس کتاب (قرآن) کے موافق کیا کیجئے جسے اللہ نے نازل فرمایا ہے، اور ان کی (خلاف شرع) خواہشوں

پر عمل در آمد نہ کیجئے)

یہ خطاب بھی آنحضرت ﷺ سے ہے کہ:

﴿اِنَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا اَرَاكَ اللّٰهُ﴾

(سورۃ النساء، ۴:۱۰۵)

ترجمہ:۔(بے شک ہم نے آپ کے پاس یہ سچی کتاب (قرآن) بھیجی، تاکہ آپ اللہ کی ہدایات کے مطابق لوگوں کے درمیان فیصلہ کریں۔)

نظام عدل قائم کرنے کی اہمیت کا کچھ مزید اندازہ آنحضرت ﷺ کے مندرجہ ذیل ارشادات اور اس طرز عمل سے بھی ہوتا ہے جو آپ ﷺ نے اس سلسلہ میں اختیار فرمایا:

(۱) آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے:

کیف یقدس اللہ امة لا یؤخذ لضعیفهم من شدید هم(الحدیث)[۱]

ترجمہ:۔(اللہ تعالیٰ ایسی جماعت کو (گناہوں اور فتنوں) سے کیسے پاک کر سکتا ہے جس میں ضعیف کو طاقتور سے حق نہ دلایا جائے۔)

(۲) آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

سبعة یظلهم اللہ فی ظله یوم لا ظل الا ظله، الامام العادل الخ[۲]

ترجمہ:۔(وہ سات قسم کے لوگ جن کو (میدان حشر میں) اللہ تعالیٰ اپنے سایہ میں اس وقت جگہ دے گا، جب اس کے سایہ کے سوا اور کوئی سایہ نہیں ہوگا،

(۱) سنن ابن ماجہ کتاب الفتن، حدیث ۴۰۱۰۔

(۲) صحیح البخاری کتاب الاذان، حدیث ٦٦٠ صحیح مسلم کتاب الزکاة، حدیث ۲۳۸۰، موطأ امام مالك ، باب ماجاء فی المتحابین فی الله حدیث، ۷۶۹، سنن الترمذی کتاب الزهد حدیث ۲۳۹۱ سنن النسائی کتاب ، آداب القضاة، حدیث ۵۳۸۲

یہ ہیں: عدل وانصاف والاحاکم .....الخ)

عدل قائم کرنا حکومت کے بنیادی ارکان میں سے ہے، جس کے بغیر انسانوں کی نہ جانیں محفوظ رہ سکتی ہیں، نہ آبرو، نہ ان کے اموال اور حقوق، بلکہ تجربہ شاہد ہے کہ حکومتیں اگرچہ کفر وشرک کے ساتھ بھی قائم رہ جاتی ہیں، لیکن ظلم کے ساتھ کوئی حکومت زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتی، غرض یہ وہ بنیاد ہے جس پر معاشرے کا امن وامان اور سکون واطمینان موقوف ہے، اسی لئے شریعت اسلامیہ نے قضا (عدالتی فیصلوں) کے لئے بھی اصول وقواعد ایسے مقرر کئے ہیں، جو اقوام عالم کے لئے قابل رشک اور قابل تقلید بنے۔

عہد رسالت میں نظام عدل

نبی ﷺ لوگوں کے مابین خود بھی شریعت اسلامیہ کے مطابق فیصلے فرماتے تھے، اور متعدد صحابہ کرامؓ کو بھی مختلف شہروں میں قاضی مقرر فرمایا تھا، اور بعض صحابہ کرامؓ کو بیک وقت دو ذمہ داریاں سپرد فرمائیں، یعنی انتظام حکومت اور منصب قضاء، چنانچہ حضرت علی، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت معقل بن یسارؓ کو یمن کے مختلف علاقوں میں مقرر فرمایا، اور حضرت عتاب بن اسیدؓ کو مکہ مکرمہ کا امیر اور قاضی مقرر فرمایا، اور ساتھ ہی اس عظیم ذمہ داری کی ادائیگی کے لئے ان کو خصوصی ہدایات بھی دیں [1]۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا بیان ہے:

بعثنی رسول الله ﷺ الی الیمن قاضیا، فقلت: یا رسول الله ترسلنی وأنا حدیث السن ولا علم لی بالقضاء

(۱) ملاحظہ ہو قاضی القضاۃ امام شمس الدین السروجی (۶۳۷ھ۔۷۱۰ھ) کی عظیم کتاب ادب القضاء پر مولانا شمس العارفین کا تحقیقی مقدمہ، ص۹، طبع بیروت، دار البشائر الاسلامیہ۔

فقال: الله سيهدى قلبك و يثبت لسانك، فاذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فانه أحرى ان يتبين لك القضاء

قال: فما زلت قاضيا أو ماشككت في قضاء بعد[۱]

ترجمہ:۔ (مجھے رسول اللہ ﷺ نے قاضی بنا کر یمن بھیجا، میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ آپ مجھے بھیج رہے ہیں، حالانکہ میں کم عمر ہوں، اور مجھے قضاء کا علم بھی نہیں ہے، تو آپ نے فرمایا: اللہ تیرے دل کی رہنمائی کرے گا، اور تیری زبان کو سیدھا رکھے گا، پس جب تیرے سامنے دو فریق حاضر ہوں، تو جب تک دوسرے کی بات اسی طرح نہ سن لو جس طرح پہلے کی بات سنی ہے، اس وقت تک ہر گز فیصلہ نہ کرنا، کیونکہ اس طرح تمہارے سامنے صحیح فیصلہ آسکے گا، حضرت علیؓ فرماتے ہیں: پس میں قاضی رہا یا (یہ فرمایا کہ) اس کے بعد کسی فیصلے میں مجھے شک نہیں ہوا)۔

خلافت راشدہ میں اور اس کے بعد

آنحضرت ﷺ کے بعد خلفاء راشدینؓ کا طریقہ بھی یہ رہا کہ وہ مقدمات کے فیصلے خود فرماتے تھے، اور دوسروں کو بھی قاضی مقرر کر کے اسلامی حکومت کے مختلف شہروں میں بھیجتے تھے۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ نے بار خلافت سنبھالا، تو حضرت عمر فاروق اعظمؓ کو مدینہ منورہ کا قاضی مقرر فرمایا[۲]۔ اور حضرت انسؓ کو بحرین کا قاضی بنا کر روانہ فرمایا[۳]۔

(۱) سنن ابی داود كتاب الاقضية، حديث ۳۵۸۲، بيهقی السنن الكبری ج ۱۰، ص ۱۳۰ ۱۴۱

(۲) اخبار القضاة، ۱: ۱۰۴

(۳) سنن ابی داود كتاب الاقضية، حديث ۳۵۸۲، بيهقی السنن الكبری ج ۱۰، ص ۱۳۰ ۱۴۱

فاروق اعظم حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں حضرت ابو الدرداءؓ کو دمشق کا، شریح بن حارث الکندی کو کوفہ کا، اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو بصرہ کا قاضی مقرر فرمایا، متعدد دوسرے حضرات کو اسلامی حکومت کے دور دراز علاقوں میں مقرر کیا، اور ان کو برابر وقتاً فوقتاً ہدایات بھیجتے رہے، ان ہدایات و خطوط میں فاروق اعظمؓ کا وہ مشہور خط خصوصی اہمیت کا حامل ہے جو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس بھیجا تھا اور امام محمد بن الحسن نے اس کا نام کتاب سیاسة القضاء وتدبير الحكم بیان کیا ہے[1]۔

اس اہم دستاویز کا مفصل عربی متن مفصل حوالوں اور اردو ترجمہ کے ساتھ ادارہ تحقیقات اسلامی (بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی) کی شائع کردہ کتاب ادب القاضی میں دیکھا جا سکتا ہے، جہاں اس کی ضروری تشریح بھی بیان کی گئی ہے اور فاروق اعظمؓ کے دیگر خطوط جو انہوں نے اپنے مقرر کردہ قاضیوں کو تحریر فرمائے تھے وہ بھی ساتھ نقل کئے گئے ہیں[2]۔

عہد عثمانی[3] میں فتوحات کے دائرہ کی وسعت کے ساتھ ساتھ قضاء کی وسعت بھی عمل میں آئی۔ حضرت عثمان غنیؓ خود بھی فیصلے فرماتے تھے، لیکن آپ کا طریقہ کار یہ ہوتا تھا کہ جب فریقین آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ وہ ایک فریق کو کہتے کہ جاؤ حضرت علیؓ کو بلا لاؤ۔ دوسرے کو حضرت طلحہ بن عبید اللہ، حضرت زبیر بن العوام اور حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ کو بلانے کو بھیجتے۔

---

(۱) اخبار القضاة، ۱: ۱۰۴

(۲) ملاحظہ ہو کتاب ادب القاضی، ص ۳۴۵ تا ص ۳۸۶ شائع کردہ ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، پاکستان)۔

(۳) الاصابة، ۱: ۸۵

جب سب آجاتے تو فریقین کو اپنی اپنی بات کہنے کا حکم فرماتے۔ پھر فریقین کی بات سن کر ان حضرات صحابہ کی رائے طلب فرماتے۔ اگر ان کی رائے سے حضرت عثمان غنیؓ کو اتفاق ہوتا تو اس کے مطابق فیصلہ فرمادیتے۔ ورنہ پھر بعد کو اس پر غور فرماتے۔ (اخبار القضاۃ، ج۱، ص ۱۱۰)......

حضرت عثمان غنیؓ کے کارناموں کے ذیل میں طبری نے لکھا ہے کہ عہد عثمانی میں حضرت زید بن ثابتؓ بھی منصب قضاء پر فائز تھے۔

باب قضاء میں علیؓ ''علی'' تھے، سراج نبوت سے ہر صحابی نے کسب نور کیا، سب کے الگ الگ رنگ ہیں، علی مرتضیؓ کو اللہ نے کار قضاء میں ممتاز بنایا اور اقضاھم علی کا امتیاز انہیں ملا: کتنی گتھیوں کو ان کی ذہانت نے سلجھایا۔ ان کے عہد میں بھی مختلف قضاۃ فیصلے کرتے رہے، خود امیر المؤمنین علیؓ کا حضرت شریح کی عدالت میں حاضر ہو کر ایک یہودی کے خلاف انصاف چاہنا اور قاضی شریح کا امیر المؤمنین کے خلاف ایک یہودی کے حق میں فیصلہ دینا معروف ہے۔ حضرت علیؓ کے بعض فیصلوں کا ذکر وکیع نے اخبار القضاۃ میں کیا ہے۔ (ص ۱:۹۱)۔

عہد اموی[۲] کے معروف قاضیوں میں سیدنا حضرت ابو ھریرہؓ کو بھی شمار کیا جانا چاہئے۔ عرصے تک مدینہ کے قاضی رہے۔ ان کا ایک مشہور فیصلہ ہے کہ ایک مقروض شخص کے بارے میں قرض دینے والے نے یہ درخواست کی کہ اسے جیل بھیج دیا جائے، سیدنا ابو ھریرہؓ نے یہ درخواست رد کر دی اور فرمایا:

---

(۱) السرخسی المبسوط، ۶:۱۶

(۲) یہاں سے عہد اموی کے قاضیوں کے تذکرے کے ختم تک کا مضمون مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب (قاضی ریاست دار القضاء مرکزی امارت شرعیہ۔ بہار (اڑیسہ، بھارت) کی عظیم القدر کتاب اسلامی عدالت سے مأخوذ ہے۔

لا احبسه لك ولكن ادعه يطلب لك ولنفسه ولعياله[1]

(میں اسے تمہارے ادھار کی خاطر قید نہیں کروں گا، بلکہ چھوڑ رہا ہوں تاکہ وہ روزی کمائے تمہارا قرض ادا کرنے کے لئے، اپنے لئے اور اپنے اہل وعیال کے لئے)۔

عہد اموی میں ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن بن عوف، طلحۃ بن عبد الرحمٰن بن عوف، نوفل بن مساحق العامری، ابان بن عثمانؓ وغیرہ جلیل القدر علماء مدینہ کے قاضی مقرر ہوتے رہے، حضرت ابان بن عثمانؓ کے سامنے وہ مقدمات پیش ہوئے جن کا فیصلہ سیدنا عبداللہ بن زبیرؓ کر چکے تھے، ابان بن عثمانؓ نے خلیفہ عبد الملک کو لکھ کر پوچھا کہ عبد اللہ بن زبیرؓ کے فیصلوں کے ساتھ کیا عمل کیا جائے؟ عبدالملک نے جواب دیا:

انا واللہ ما عبنا علی ابن زبیر اقضیته ولکن عبنا علیه ما تناول من الامر فاذا اتاك كتابي هذا فانفذ اقضيته، فان ترداد الاقضية متعسر[2]

(ترجمہ: ہم ابن زبیر کے فیصلوں پر تنقید نہیں کرتے، ہمیں ان کے سیاسی عمل سے اختلاف تھا، میرا یہ خط پہنچتے ہی ان کے فیصلوں کو نافذ کر دو، سابق فیصلوں کو رد کرنا دشواریوں کا موجب ہوگا)۔

اوپر جو آیات واحادیث بیان کی گئی ہیں اور خلفائے راشدین اور بعد کے خلفائے اسلام کے جس طرز عمل کی طرف کچھ اشارے کئے گئے، وہ یہ سمجھنے کے

---

(۱) اخبار القضاۃ، ۱: ۱۱۲

(۲) اخبار القضاۃ، ۱: ۱۱۳

لئے کافی ہیں کہ نظام عدل کا قیام ایک اسلامی حکومت کی کس قدر بھاری اور بنیادی ذمہ داری ہے۔

دیوانی مقدمات کی خصوصی اہمیت

خاص طور سے دیوانی مقدمات کی اہمیت اور نزاکت اس لحاظ سے اور زیادہ ہے کہ ان کا تعلق تمام حقوق العباد سے ہے، جن کے بارے میں شریعت کا قانون یہ ہے کہ وہ توبہ سے بھی اس وقت تک معاف نہیں ہوتے، جب تک حق دار ہی اپنے حق کو معاف نہ کردے، یا اس کا حق اسے نہ دے دیا جائے۔

پاکستان میں دیوانی مقدمات کی افسوس ناک صورت حال

لیکن افسوس ناک، بلکہ انتہائی تشویشناک، صورت حال یہ ہے کہ پاکستان میں دیوانی مقدمات کی کاروائی اتنی پیچیدہ، مشکل، مہنگی، اور سست ہوتی ہے کہ مقدمات کے فیصلہ ہونے میں تاخیر در تاخیر کا سلسلہ دراز سے دراز تر ہوتا چلا جاتا ہے اور مقدمات پر عائد ہونے والے مصارف اتنے بھاری ہوتے ہیں کہ وہ فریقین کے لئے خود ایک کڑی سزا سے کم نہیں ہوتے، فریقین کے عمریں بیت جاتی ہیں اور فیصلہ ان کے بیٹوں یا پوتوں کو بھی بمشکل ہی ملتا ہے، پھر ڈگری ملنے کے بعد بھی ڈگری دار کو حق یا تو ملتا ہی نہیں، یا اتنی ہی صعوبتوں، اور مصارف اور مدتوں کے بعد ملتا ہے، جتنی اصل مقدمے میں برداشت کی تھیں، بہ قول حمود الرحمٰن لاء کمیشن ڈگری لینا (پھر بھی نسبتاً) آسان اور تعمیل ڈگری مشکل ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ مظلوموں کے بہت بڑی تعداد عدالت کا رخ کرنے سے ہی ڈرتی ہے اور عدالتی چکر سے بچنے کے لئے اپنے اوپر کئے جانے والے مظالم ہی کو

طوعاً وکرھاً برداشت کرنے میں عافیت سمجھتی ہے۔

پاکستان کے موجودہ ضابطہ دیوانی کی خامیاں

اس شرمناک صورت حال کا ایک سبب جہاں ہمارے ملک میں پھیلی ہوئی کرپشن ہے، جس نے سرکاری اداروں اور عدالتوں کے دفتری نظام کو بھی اپنی لپیٹ میں لیا ہوا ہے، وہیں ایک بڑا سبب یہ ہے کہ ہماری عدالتوں میں جو ضابطہ دیوانی (The code of civil procedure, 1908.) انگریزی دور سے رائج چلا آرہا ہے، اس میں:

(۱) جگہ جگہ قرآن وسنت کی تعلیمات سے انحراف ہے (جس کی کچھ مزید تفصیل اس مقدمے کے آخر میں آئے گی)۔

(۲) بعض ایسی دفعات بھی موجود ہیں، جن میں بعض طبقات کے ساتھ امتیاز برتا گیا ہے، جو اسلامی عدل وانصاف کے منافی اور دستور پاکستان کے آرٹیکل ۵ کی خلاف ورزی ہے۔

(۳) حالات وزمانہ کی تبدیلی کے باعث بھی اب اس کی بہت سی دفعات فرسودہ ہو چکی ہیں، جو مقدمات کی کاروائی میں بلاوجہ پیچیدگی، رکاوٹوں یا ناانصافیوں کا باعث بنتی ہیں۔

(۴) اس میں متعدد دفعات اور رولز (rules) ایسے ہیں، جن کے باعث کسی معقول وجہ کے بغیر بھی مقدمات کی کاروائی چلتے چلتے سست روی یا تعطل کا شکار ہو جاتی ہے، یا انصاف کو مشکل بنا دیتی ہے۔

(۵) پھر دیوانی مقدمات سے متعلق سارے ضابطے اسی ایک مجموعے میں موجود نہیں، بلکہ اس سلسلے کے وقتاً فوقتاً متفرق مزید ضابطے یا قوانین، نافذ کئے

جاتے رہے ہیں، اور وہ الگ الگ کتابچوں کی شکل میں شائع کئے گئے ہیں، جن کی طویل فہرست میں سے منسوخ شدہ ضابطوں اور قوانین کو نکال کر مندرجہ ذیل قوانین اب بھی رائج ہیں:

1. Law reforms Ordinance, 1970
2. Supreme Court rules,1980
3. High Court rules and Orders.
4. Sind Chief Court rules (Original sind)
5. sind civil court rules,1955.
6. Baluchistan civil Litigation (Shariah Application) Regulation,197
7. FATA Laws.
8. provincial Small Causes Courts Act,1987.
9. The Banking Companies Recovery of Loans, Advances, Credits and Finance Act,1997.

سب کتابچوں کا کسی ایک جگہ سے دستیاب ہونا بھی بسا اوقات آسان نہیں ہوتا، قوانین کی کثرت، پھر ان کا ایک ہونا، اور قومی زبان میں نہ ہونا بھی پیچیدگی اور مشکلات کا باعث بنا ہے۔

تدوین جدید کی ضرورت

لہٰذا اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ دیوانی مقدمات کے لئے قرآن وسنت کی روشنی میں ازسرنو ایک ایسا جامع، مختصر، سادہ آسان مجموعہ ترتیب دیا

جائے، جس میں اسلامی حکومتوں کے مختلف ادوار میں رائج شدہ طریق ہائے قضاء سے بھی استفادہ کیا گیا ہو، اور موجودہ دور کے ان ممالک کے ضابطہ ہائے دیوانی سے بھی مدد لی گئی ہو، جن میں دیوانی مقدمات زیادہ تیز رفتاری اور آسان سے کم خرچ میں فیصل ہو جاتے ہیں، مثلاً سعودی عرب وغیرہ۔

نیز ترتیب و تدوین کے وقت مغربی ممالک کے ضابطہ ہائے دیوانی کو بھی سامنے رکھا جائے اور خذ ما صفا ودع ما کدر (اچھی بات لے لو، اور بری بات چھوڑ دو) کے اصول پر عمل کیا جائے۔ آنحضرت ﷺ کے ارشاد الحکمۃ ضالۃ المؤمن (حکمت و دانشمندی کی بات مؤمن کی متاعِ گم گشتہ ہے) کا حاصل بھی یہی ہے۔

مشورہ کی دینی اہمیت

حضرت مفتی صاحب مدظلہم کی تالیف "یہ تیرے پر اسرار بندے" جو جہاد افغانستان کی داستان ہے، اسکے آخر میں حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے مشورہ کی شرعی حیثیت واہمیت سے متعلق ایک اہم مضمون تحریر فرمایا ہے، جو فقہی لحاظ سے بہت اہم اور مفید مسائل پر مشتمل ہے، اسکی فقہی اہمیت کے پیش نظر اسکو "نوادر الفقہ" کا بھی جزو بنایا جارہا ہے۔

مشورہ کی دینی اہمیت

باہمی مشورہ خوشگوار تعلقات اور اتحاد کی جان ہے، اس کے بغیر کوئی اتحاد قائم ہوتا ہے، نہ باقی رہ سکتا ہے، اہم معاملات میں صلاح ومشورے سے باہمی اعتماد ویگانگت بڑھتی، اور دلوں کی صفائی ہوتی رہتی ہے، جبکہ خودرائی کا زہر قاتل مضبوط سے مضبوط اتحاد کو موت کے گھاٹ اتار کر ہی دم لیتا ہے، اس انسانی فطرت کو بدلا نہیں جاسکتا کہ خودرائی سے کام لینا اور ساتھیوں کو اعتماد میں لئے بغیر بڑے بڑے فیصلے کرنے والے کے مخلص ترین ساتھی بھی زیادہ عرصے تک اس کا ساتھ نہیں دے پاتے۔

اور تو اور صحابہ کرامؓ جن سے بڑھ کر اطاعت شعاری اور جاں نثاری کا کوئی دعویٰ نہیں کرسکتا ان کے بارے میں بھی آنحضرت ﷺ کو یہ تلقین فرمائی گئی کہ [۱]:

---

(۱) مشورے سے متعلق آنیوالی جملہ اسلامی تعلیمات، تفسیر "معارف القرآن" سے اختصار کے ساتھ ماخوذ ہیں، پوری تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو اس تفسیر کی جلد ۲ ص ۲۱۴ تا ۲۲۷۔ اور جلد ۷ ص ۷۰۲ تا ۷۰۷۔ البتہ احادیث کے عربی متن اور مفصل حوالوں کا، نیز "مغربی جمہوریت" کے عنوان سے کچھ تاریخی تفصیل کا اضافہ ناچیز نے کیا ہے۔ رفیع

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ، وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ، فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِيْ الْأَمْرِ، فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ اِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِيْنَ﴾

تو اللہ ہی کی رحمت کے سبب آپ (ﷺ) ان (صحابہ کرام رضی اللہ عنہ) کے ساتھ نرم رہے، اور اگر آپ (ﷺ) تند خو سخت مزاج ہوتے تو یہ آپ (ﷺ) کے پاس سے سب منتشر ہو جاتے، پس آپ ان کو معاف کر دیجئے، اور ان کیلئے استغفار کیجئے اور ان سے خاص خاص (اہم) باتوں میں (بدستور) مشورہ لیتے رہا کیجئے، پھر جب آپ (کسی ایک جانب) رائے پختہ کرلیں تو اللہ تعالیٰ پر بھروسہ (کر کے اس کام کو کر ڈالا) کریں، بلاشبہ اللہ تعالیٰ ایسا بھروسہ کرنے والوں سے محبت رکھتے ہیں۔ (سورہ آل عمران-۱۵۹)

یہ آیت غزوہ احد کے بعد نازل ہوئی ہے، اس جہاد میں بعض مسلمانوں کی لغزش اور غلط افواہ کی بناء پر میدان چھوڑنے سے جو صدمہ اور غم آنحضرت ﷺ کو پہنچا تھا، اگرچہ آپ نے طبعی اخلاق اور عفو و کرم کی بنا پر ان کو اس پر کوئی ملامت نہیں کی، اور کوئی معاملہ سختی کا بھی نہیں فرمایا لیکن اللہ تعالیٰ کو اپنے رسول کے ساتھیوں سے دلجوئی اور خود ان کے دلوں میں اپنی اس غلطی پر جو صدمہ اور ندامت تھی اس کو دھو دینا منظور ہوا، چنانچہ پیچھے اسی صورت کی آیت (۱۵۵) میں ان کی معافی کا اعلان فرما دیا گیا، اور اس آیت (۱۵۹) میں آنحضرت ﷺ کو ان کے ساتھ مزید لطف و کرم کا، اور ان سے اہم معاملات میں حسب سابق مشورہ لیتے رہنے کا حکم دیا گیا۔

یہاں ایک خاص بات توجہ طلب یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ جو اللہ تعالیٰ کے محبوب ترین رسول اور صاحب وحی ہیں، بہ ظاہر انہیں کسی مشورے کی ضرورت

نہ تھی، آپ کو ہر بات حق تعالیٰ کی طرف سے بذریعہ وحی معلوم ہو سکتی تھی، پھر بھی آپ کو ساتھیوں سے مشورہ لینے کا حکم دیا گیا ہے، تو کوئی اور شخص خواہ وہ کتنا ہی دانشمند، تجربہ کار، باصلاحیت اور اپنے ساتھیوں میں مقبول ہو، باہمی صلاح مشورے سے کیسے بے نیاز ہو سکتا ہے؟

اسلام میں مشورے کی اہمیت کا کچھ اندازہ اس سے بھی کیا جا سکتا ہے کہ قرآن حکیم کی ایک بڑی سورت کا نام ہی الشوریٰ (مشورہ) ہے، اس سورت میں سچے مسلمانوں کی صفات بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کی ایک صفت یہ بیان فرمائی ہے کہ:

وامرهم شوریٰ بینهم

اور ان کا ہر اہم کام آپس کے مشورے سے ہوتا ہے۔ (الشوریٰ-۳۸)

حتی کہ ماں باپ میں سے کوئی اگر بچے کا دودھ مدت رضاعت سے پہلے چھڑانا چاہے، تو قرآن کریم نے انہیں بھی ہدایت فرمائی کہ یہ کام دونوں کے باہمی مشورے سے ہونا چاہئے[1]۔

باہمی صلاح مشورے کا چونکہ تنظیمی اجتماعی اور جہادی مہمات سے بھی بہت گہرا تعلق ہے، اس لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں چند امور کی وضاحت قرآن و سنت کی روشنی میں ہو جائے۔

(۱) مشورہ کن امور میں ہونا چاہئے؟

اوپر کی دونوں آیتوں میں لفظ امر مذکور ہے، یعنی دونوں آیتوں میں اصولی

---

(۱) دیکھئے سورہ البقرہ - آیت ۲۳۳

طور پر یہ بتلایا گیا ہے کہ مشورہ امر کے بارے میں ہونا چاہئے - لفظ امر عربی زبان میں کئی معنی کیلئے آتا ہے، ہر مہتم بالشان قول و فعل کو بھی کہا جاتا ہے، اور حکم اور حکومت کو بھی - لفظ امر کے خواہ پہلے معنی مراد لئے جائیں یا دوسرے، حکومت کے معاملات میں مشورہ لینا، بہر صورت ان آیات سے ضروری معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اگر پہلے ہی معنی مراد لیں تب بھی حکم اور حکومت کے معاملات مہتم بالشان ہونے کی حیثیت سے قابل مشورہ ٹھہریں گے، اس لئے امر کے معنی ان آیات میں ہر اس کام کے ہیں جو خاص اہمیت رکھتا ہو، خواہ حکومت سے متعلق ہو یا دیگر معاملات سے۔

البتہ یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ مشورہ صرف انہی چیزوں میں سنت یا واجب ہے جن کے بارے میں قرآن و حدیث میں کوئی واضح قطعی حکم موجود نہ ہو، ورنہ جہاں کوئی قطعی اور واضح شرعی حکم موجود ہو اس میں کسی سے مشورے کی ضرورت نہیں، بلکہ جائز بھی نہیں مثلاً کوئی اس میں مشورہ کرے کہ نماز، زکوٰۃ، روزے اور حج جیسے فرائض ادا کرے یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ یہ مشورے کی چیزیں نہیں، شرعی طور پر قطعی فرض ہیں، البتہ اس میں مشورہ کیا جاسکتا ہے کہ مثلاً حج کو پانی کے جہاز سے جائیں یا ہوائی جہاز سے؟ زکوٰۃ کن مستحقین کو کتنی کتنی دی جائے؟ وغیرہ کیونکہ ان امور میں قرآن و سنت نے کوئی خاص طریقہ متعین نہیں کیا بلکہ بندوں کو اختیار دیا ہے کہ حالات کے پیش نظر جس صورت کو مناسب سمجھیں اختیار کرلیں، ایک حدیث میں اس کی تشریح خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ حضرت علیؓ نے پوچھا یا رسول اللہ اگر ہمیں کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا کوئی واضح حکم یا ممانعت (قرآن و سنت میں) موجود نہ ہو تو میرے لئے آپ کا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا:

"شاور وافیه الفقهاء والعابدین ولا تمضوا فیه رأی خاصة[1]"

اس میں ایسے لوگوں سے مشورہ کرو جو فقہاء، اور عبادت گذار ہوں، اور اس میں کسی کی تنہا رائے کو نافذ نہ کرو۔

اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ مشورہ صرف انتظامی اور سیاسی یا نجی معاملات ہی میں نہیں بلکہ جن شرعی مسائل میں قرآن وسنت کے صریح احکام نہ ہوں ان مسائل میں بھی مشورہ مسنون ہے۔

(۲) ارکان شوریٰ میں دو وصف ضروری ہیں

اسی حدیث سے یہ اصول بھی سامنے آیا کہ جن لوگوں سے مشورہ لیا جائے ان میں دو وصف ہونے ضروری ہیں، ایک یہ کہ وہ موجودہ لوگوں میں عبادت گذاری (دیانت داری) میں معروف ہوں، دوسرے یہ کہ جو معاملہ زیر مشورہ ہے اس میں اچھی بصیرت اور تجربہ رکھتے ہوں- مذکورہ بالا حدیث میں حضرت علیؓ کا سوال چونکہ صرف شرعی مسائل (کسی چیز کے شرعاً جائز، واجب یا ناجائز ہونے) کے بارے میں تھا، اس لئے آنحضرت ﷺ نے فقہاء یعنی ایسے علماء دین سے مشورہ لینے کی ہدایت فرمائی، جو فقہ میں گہری بصیرت رکھتے ہوں، جس کا تقاضا یہ ہے، کہ زیر غور معاملہ اگر فقہی مسئلہ نہیں، بلکہ کسی اور علم وفن سے متعلق ہو، تو وہاں مشورہ اس میدان کے دیانت دار علماء یا ماہرین سے لینا چاہئے البتہ عبادت گذاری اور دیانت داری کا وصف، جس کا حاصل تقویٰ ہے دونوں قسم کے مشیروں میں ضروری ہیں، چنانچہ حضرت علیؓ اور حضرت عبد اللہ بن الزبیرؓ

---

(۱) رواه الطبرانی فی الاوسط ورجاله موثقون من اهل الصحیح، وکذا فی مجمع الزوائد للهیثمی باب فی الاجماع ص ۱۷۸ ج۱ – وکنز العمال ص ۱۱ ٤ ج۳ حدیث ۷۱۹۱

سے ایک اور حدیث منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"المستشار موتمن"[۱]

جس سے مشورہ طلب کیا جائے وہ امین ہے

یعنی مشورہ اس کے پاس ایک امانت ہے، اس پر لازم ہے کہ اس معاملے میں جو کام وہ خود اپنے لئے پسند کرتا اسی کی رائے دوسرے کو بھی دے، اس کے خلاف کرنا خیانت ہے۔

(۳) مشورہ کی شرعی حیثیت

مذکورہ بالا قرآن حکیم کے ارشادات اور احادیث نبویہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایسے اہم معاملے میں جس میں رائیں مختلف ہو سکتی ہیں، مشورہ لینا رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کی سنت اور دنیا و آخرت میں باعث برکات ہے، اور جن معاملات کا تعلق عوام سے ہے، جیسے معاملات حکومت ان میں دیانت دار اہل بصیرت (اہل حل وعقد) سے مشورہ لینا واجب ہے۔ (تفسیر ابن کثیر)

قرآن کریم کی آیات مذکورہ اور رسول کریم ﷺ اور خلفائے راشدین کا مسلسل عمل اس کی روشن سند ہے۔

غرض شورائیت اور مشورے کو اسلامی حکومت کیلئے اساسی اور بنیادی حیثیت حاصل ہے، حتی کہ اگر امیر (حاکم) مشورے سے آزاد ہو جائے، یا ایسے لوگوں کے مشوروں پر انحصار کرنے لگے جو شرعی نقطہ نظر سے مشورے کے اہل

---

(۱) رواه الطبرانی عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه ورجاله رجال "الصحيح" ورواه البزار كذا فی مجمع الزوائد ص ۹۷ ج ٦ اما حديث علی رضی الله عنه فانظر له فی مجمع الزوائد ص ۹٦ ج ۸

نہیں تو اسے (قانونی اور پرامن طریقے سے) معزول کر دینا واجب ہے۔ (تفسیر البحر المحیط)

باہمی صلاح مشورے کے شرعی حکم پر عمل کرنے سے جو فوائد و ثمرات اور برکات اسلامی قوتوں، اور پورے معاشرے اور افراد کو حاصل ہوتے ہیں، ان کا کچھ اندازہ آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد سے لگائیے کہ:

" من اراد امر افشاور فیه وقضیی لله هدی لا رشد الامور"

جو شخص کسی اہم کام کا ارادہ کرے، اور باہم مشورے کے بعد اخلاص کے ساتھ فیصلہ کرے، تو (اللہ تعالیٰ کی طرف سے) اس کو بہترین فیصلے کی ہدایت مل جاتی ہے۔ (شعب الایمان للبیہقی-۷۵۳۸)

نیز آپ کا ارشاد ہے کہ:

"اذا کان امراؤکم خیارکم، واغنیائکم سمحاء کم وامورکم شوریٰ بینکم فظھر الارض خیر لکم من بطنھا واذا کان امراؤکم شرارکم، واغنیائکم بخلاء کم، وامورکم الیی نساء کم فبطن الارض خیر لکم من ظھرھا"

"جب تمہارے حکام تم میں کے بہترین افراد ہوں، اور تمہارے مالدار سخی ہوں، اور تمہارے اہم معاملات آپس کے مشورے سے طے ہوتے ہوں تو زمین کی پشت (پر زندہ رہنا) تمہارے لئے اس کے پیٹ (قبر) سے بہتر ہے، اور جب تمہارے حکام تم میں کے بدترین افراد ہوں، اور تمہارے مالدار بخیل ہوں، اور تمہارے اہم معاملات عورتوں کے سپرد ہو جائیں، تو زمین کا پیٹ تمہارے لئے اس کی پشت سے بہتر ہے۔"

(جامع الترمذی-حدیث ۲۲۶۶)

مطلب یہ ہے کہ جب تم اپنے اہم معاملات (جن میں حکومت کے

معاملات بھی داخل ہیں) عورتوں کے اختیار میں دیدو تو اس وقت کی زندگی سے تمہارے لئے موت بہتر ہے۔ ورنہ جہاں تک مشورے کا تعلق ہے تو وہ کسی خاتون سے لینا بھی کوئی ممنوع نہیں، بلکہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کے عمل سے ثابت ہے جس کی بہت سی مثالیں سیرت طیبہ اور صحابہ کرام کی سیرتوں میں موجود ہیں، اور پیچھے سورہ بقرہ کی آیت (۲۳۳) کے حوالے سے آچکا ہے کہ بچے کا دودھ مدت رضاعت میں چھڑانا باپ اور ماں کے باہمی مشورے سے ہونا چاہئے اس میں چونکہ معاملہ عورت سے متعلق ہے اس لئے قرآن حکیم نے وہاں تو خاص طور پر عورت کے مشورے کا پابند کیا ہے۔

(۴) آنحضرت ﷺ کو مشورہ لینے کا حکم کیوں دیا گیا؟

اس کی وجہ بعض علماء کرام نے یہ بیان کی ہے کہ چونکہ آنحضرت ﷺ کو ہر بات اللہ تعالیٰ کی طرف سے بذریعہ وحی معلوم ہو سکتی تھی اس لئے آپ کو نہ مشورے کی ضرورت تھی نہ اس پر آپ کے کسی کام کا مدار تھا، صرف صحابہ کرام کے اعزاز اور دلجوئی کیلئے آپ کو ان سے مشورہ لینے کا حکم دیا گیا۔

لیکن امام ابو بکر جصاص ؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی اور رسول اللہ ﷺ کی مجالس مشورہ کی تاریخ بھی یہی بتلاتی ہے، کہ آنحضرت ﷺ کو عام امور میں تو براہ راست حق تعالیٰ کی طرف سے بذریعہ وحی ایک طریق کار متعین کر دیا جاتا تھا، مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت و رحمت سے بعض معاملات کو آپ کو رائے اور صوابدید پر چھوڑ دیا جاتا تھا، ایسے ہی معاملات میں مشورے کی ضرورت ہوتی ہے اور آپ کو اسی قسم کے امور میں مشورہ لینے کا حکم دیا گیا ہے۔

غزوۂ بدر، غزوہ احزاب، صلح حدیبیہ، اور قصہ افک وغیرہ کے موقع پر آپ

کے صحابہ کرام سے مشورہ لینے کے واقعات سیرت طیبہ اور کتب حدیث میں موجود ہیں، بہت مرتبہ آپ نے اپنی رائے چھوڑ کر بھی صحابہ کرام کے مشورے کو قبول فرمایا، اور ان کی رائے پر فیصلہ فرمایا دیا، یہ سب معاملات وہ تھے جن میں آنحضرت ﷺ کے لئے بذریعہ وحی کوئی خاص جانب متعین نہیں کی گئی تھی، ورنہ اس کے خلاف آپ ہرگز کسی کی رائے قبول نہ فرماتے، اور ایسا کرنے میں حکمت و مصلحت یہ بھی تھی کہ آئندہ امت کیلئے مشورے کی سنت آپ کے عمل سے جاری ہو جائے کہ جب آپ بھی مشورے سے بے نیاز نہیں تو پھر کون ایسا ہے جو بے نیازی کا دعویٰ کر سکے، چنانچہ اب یہ آیت جس میں آپ کو مشورہ لینے کا حکم دیا گیا ہے نازل ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ:

"اما ان الله ورسوله غنيان عنها، ولكن جعلها الله رحمة لامتيى، فمن شاورمنهم لم يعدم رشدا ومن ترك المشورة منهم لم يعدم عناء"

اللہ اور اس کے رسول کو مشورے کی حاجت نہیں، لیکن اللہ نے اس کو میری امت کیلئے ایک رحمت بنایا ہے، پس ان میں سے جو شخص مشورہ کرے گا وہ (بہتر کام کی) ہدایت سے محروم نہ رہے گا، اور جو شخص مشورہ لینا چھوڑ دے گا وہ مشقت سے بچا نہیں رہے گا۔

(شعب الایمان للبیہقی...... حدیث ۷۵۴۲)

(۵) اسلام کا طرز حکومت شورائی ہے

مذکورہ بالا آیات واحادیث سے اسلام کے طرز حکومت اور آئین کے کچھ بنیادی اصول بھی سامنے آگئے کہ اسلامی حکومت ایک شورائی حکومت ہے، جس میں امیر وسربراہ کا انتخاب مشورے سے ہوتا ہے خاندانی وراثت نہیں۔

آج تو اسلامی تعلیمات کی برکت سے پوری دنیا میں اس اصول کا لوہا مانا جا چکا ہے، لیکن اب سے ۱۴سو برس پہلے کی دنیا کی طرف مڑ کر دیکھئے، جب پوری دنیا پر "دو بڑوں" قیصر و کسریٰ کی حکومت تھی، یہ دونوں حکومتیں شخصی اور وراثتی بادشاہت ہونے میں شریک تھیں، جس میں شخص واحد لاکھوں کروڑوں انسانوں پر اپنی قابلیت و صلاحیت سے نہیں، بلکہ وراثت کے ظالمانہ اصول کی بنا پر حکمرانی کرتا تھا، اور انسانوں کو پالتو جانوروں کا درجہ دینا بھی شاہی انعام سمجھا جاتا تھا، یہی نظریہ حکومت دنیا کے بیشتر حصے بر مسلط تھا، صرف یونان میں جمہوریت کے چند دھندلے اور ناتمام نقوش پائے جاتے تھے، لیکن وہ بھی اتنے ناقص اور مدھم تھے کہ ان اصولوں پر کبھی کوئی مستحکم حکومت نہ بن سکی، بلکہ وہ ارسطو کے فلسفے کی ایک شاخ بن کر رہ گئے۔

اس کے بر خلاف اسلام نے حکومت و ریاست میں وراثت کا غیر فطری اصول باطل کر کے سربراہ حکومت و ریاست کو مقرر اور معزول کرنا جمہور (عوام) کے اختیار میں دیدیا جس کو وہ اپنے نمائندوں (اہل حل وعقد) کے ذریعہ استعمال کر سکیں، بادشاہ پرستی کی دلدل میں پھنسی ہوئے دنیا اسلامی تعلیمات ہی کے ذریعہ اس عادلانہ فطری نظام سے آشنا ہوئی، اور یہی روح ہے اس طرز حکومت کی جس کی بگڑی ہوئے شکل کو آج "جمہوریت" کا نام دیا جاتا ہے۔

مغربی جمہوریت

لیکن موجودہ طرز کی جمہوریتیں ۱۷۸۹ء کے انقلاب فرانس کی پیروی میں قائم ہوئیں، یہ انقلاب بلاشبہ مطلق العنان بادشاہت پر ایک فیصلہ کن ضرب لگاتا ہوا نمودار ہوا، اور اٹھارویں اور انیسویں صدی کے زمانے میں یورپ کے اکثر

ممالک میں جمہوری حکومتیں قائم ہوتی چلی گئیں۔

مگر خود یہ انقلاب لادنیت (سیکولرزم) کی آغوش میں پروان چڑھا تھا، اور نظام سرمایہ داری (کیپٹل ازم) کے کندھوں پر سوار ہو کر بادشاہتوں کے جبر واستبداد اور ظلم وستم کے رد عمل کے طور پر رونما ہوا، اس لئے مغربی جمہورتیں بھی اس بے اعتدالی اور انتہا پسندی کے ساتھ آئیں کہ عوام کو،...... بلکہ صحیح ترباتت یہ ہے کہ عوام کے نام پر سرمایہ داروں، جاگیر داروں اور زور آور طبقوں کو...... مطلق العنان بنا کر پورے آئین حکومت اور قانون کا ایسا آزاد مالک بنادیا کہ وہ زمین و آسمان اور تمام انسانوں کو پیدا کرنے والے خدا سے اور اس تصور سے بھی بیگانہ ہوگئے کہ اصل حاکم اور مالک حقیقی اللہ تعالیٰ ہی کی ذات پاک ہے، اب ان کی جمہوریت اللہ تعالیٰ ہی کے بخشے ہوئے عوامی اختیار پر اللہ تعالیٰ ہی کی عائد کی ہوئی پابندیوں کو بھی بار خاطر اور خلاف تصور کرنے لگی۔

نتیجہ یہ نکلا کہ بے لگام سیاسی اقتدار ہاتھ میں آجانے کے بعد ان زور آور طبقوں پر کوئی قانونی یا اخلاقی پابندی بھی باقی نہ رہی انہوں نے پورے ملکی قانون ہی کو اپنے ذاتی مفادات کے سانچے میں ڈھال لیا، رہے غریب اور بے سہارا عوام تو یہ جمہوریتیں جو ان ہی کے نام پر وجود میں آئی تھیں، ان کے دکھوں کا مداوا بننے کے بجائے زور آور طبقوں اور ان کے خود غرضانہ مفادات کی تابع مہمل بن کر رہ گئیں، غریب عوام کا خون پہلے بادشاہتیں نچوڑ رہی تھیں تو اب پر فریب سرمایہ دارانہ نظام کا خون سودی بنکاری اور طرح طرح کی معاشی شعبدہ بازیوں سے کشید کرنے لگا کوئی اس نظام کا ذرا گہری نظر سے جائزہ لے تو بے اختیار پکارا اٹھے گا کہ

خنجر پہ کوئی داغ، نہ دامن پر کوئی چھینٹ
تم قتل کرو ہو کہ کرامات کرو ہو

جو نظام سرمایا داری ان مغربی جمہوریتوں کے ذریعہ تکمیل کو پہنچا، اسی کی چیرہ دستیوں کے رد عمل میں کمیونزم کاوہ عفریت نمودار ہوا جس کے سامنے چنگیز اور ہلاکو خان کی درندگی بھی ماند پڑ گئی، اور عوام پہلے سے زیادہ مظلوم و مقہور ہو کر کمیونزم کا ایک بے جان پرزہ بن کر رہ گئے...... یہ نظریہ لادینیت (سیکولرزم) ہی تھا جس کی ایک کوکھ سے ظالمانہ نظام سرمایہ داری نے جنم لیا تو دوسری کوکھ سے سفاک کمیونزم بر آمد ہوا اور دونوں نے دنیا کے غریب و بے بس عوام کا خون بچوڑنے میں کوئی وقیقہ فراموش نہیں کیا۔

غرض سیکولرزم (لادینیت) ایسی دلدل ثابت ہوئی جس میں پھنس کر دنیا کا بڑا حصہ بادشاہت کے پنجے سے نکلا تو نظام سرمایہ داری کے جال میں جا پھنسا، اس سے نکلنے کی کوشش کی تو کمیونزم کے شکنجے میں کسا گیا...... شاعر مشرق نے یہ کہہ کر محض شاعری نہیں کی تھی کہ:

جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے، تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اسلامی آئین نے جس طرح خلق خدا کو بادشاہتوں کے جبر واستبداد کے پنجے سے نجات دلائی اسی طرح جمہور اور ان کے نمائندوں کو بھی خدا شناسی اور خدا پرستی کا راستہ دکھلایا، اور بتایا کہ ملک کے حکام ہوں یا عوام اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے قانون کے سب پابند ہیں، عوام اور اسمبلیوں کے اختیارات، قانون سازی اور منصب داروں کا عزل و نصب اللہ تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی حدود میں رہنا ضروری ہے، ان پر لازم ہے کہ امیر وسربراہ کے انتخاب میں، اور پھر عہدوں اور

اختیارات کی تقسیم میں، ایک طرف قابلیت وصلاحیت کی پوری رعایت کریں تو دوسری طرف ان کی دیانت وامانت کو پرکھیں، اپنا امیر وسربراہ یا نمائندہ ایسے شخص کو منتخب کریں جو علم خوف خدا امانت ودیانت اور تجربے میں سب سے بہتر ہو، پھر یہ امیر بھی آزاد اور مطلق العنان نہیں بلکہ دیانت دار اہل رائے سے مشورہ لینے کا پابند رہے۔

خلافت راشدہ اس نظام شورائیت کا وہ حسین ترین نمونہ تھی جس نے مذہب وملت، مقامی وغیر مقامی، امیر وغریب اور رنگ ونسل کی تفریق کے بغیر ہر ایک کو حقیقی انصاف اور قابل عمل فطری مساوات عطا کی، اور پورے معاشرے کو معاشی اعتدال وتوازن دیکر امن وامان اور چین وسکون کا گہوارہ بنادیا۔

ہاں دکھادے اے تصور پھر وہ صبح وشام تو
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردش ایام تو

(٦) مشورے میں اختلاف رائے ہو جائے تو فیصلہ کیسے ہو؟

قرآن وسنت اور صحابہ کرام کے مسلسل عمل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اختلاف رائے کی صورت میں امیر اکثریت کی رائے کا پابند ہے، بلکہ یہ واضح ہوتا ہے کہ اختلاف رائے کی صورت میں امیر اپنی صوابدید سے کسی ایک صورت کو اختیار کرسکتا ہے، وہ خواہ اکثریت کے موافق ہو یا اقلیت کے، البتہ اپنا اطمینان حاصل کرنے کیلئے دیانت داری کے ساتھ جس طرح دوسرے دلائل پر نظر کرے گا، اسی طرح اکثریت کا ایک چیز پر متفق ہو جانا بھی بسا اوقات اس کیلئے سبب اطمینان بن سکتا ہے۔

جس آیت میں آنحضرت ﷺ کو مشورہ لینے کا حکم دیا گیا ہے، اسی میں اس حکم کے فوراً بعد ارشاد ہے کہ ”فاذا عزمت فتوکل علی اللہ“ یعنی مشورے کے بعد جب آپ (کسی جانب کو ترجیح دے کر اس کا) عزم کرلیں تو پھر اللہ پر بھروسہ کیجئے، یہاں ”عزمت“ کے لفظ میں ”عزم“ یعنی ”عمل کے پختہ ارادے“ کو صرف آنحضرت ﷺ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، ”عزمتم“ (تم لوگ عزم کرلو) نہیں فرمایا جس سے ”عزم“ میں صحابہ کرام کی شرکت معلوم ہوتی، اس کے اشارے سے ثابت ہوتا کہ مشورہ لینے کے بعد فیصلہ اور عزم صرف امیر ہی کا معتبر ہے۔

چنانچہ آنحضرت ﷺ نے بہت مرتبہ حضرات شیخین صدیق اکبر اور فاروق اعظمؓ کی رائے کو جمہور صحابہ کی رائے پر ترجیح دی ہے، حتی کہ ایک مرتبہ آپ نے ان دونوں حضرات کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ

”لو اجتمعتما فی مشورۃ ما خالفتکما“(۱)

”جب تم دونوں کسی رائے پر متفق ہو جاؤ تو میں تمہارے خلاف نہیں کرتا۔“

فاروق اعظمؓ بعض اوقات دلائل کے لحاظ سے اگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی رائے زیادہ مضبوط ہوتی تھی تو ان کی رائے پر فیصلہ فرمادیتے تھے، حالانکہ مجلس میں اکثر ایسے صحابہ موجود ہوتے تھے جو ابن عباسؓ سے عمر علم اور تعداد میں بہت زیادہ ہوتے تھے۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ تو جمہوریت کے منافی، اور شخصی حکومت کا

---

(۱) رواہ احمد، ورجالہ ثقات، الا ان ابن غنم لم یسمع عن النبی ﷺ کذا فی مجمع الزوائد، ص ٦ ج ۹، باب فیما ورد من الفضل لابی بکر وعمر

طرز ہے، اس سے عوام کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے؟

جواب یہ ہے کہ اسلامی آئین نے اس کی رعایت پہلی ہی کرلی ہے، کیونکہ عوام کو یہ اختیار ہی نہیں دیا کہ جس کو چاہیں امیر بنادیں، بلکہ ان پر لازم ہے کہ علم وعمل صلاحیت، خوف خدا اور دیانت میں جس شخص کو سب سے بہتر سمجھیں صرف اس کو امیر منتخب کریں، تو جو شخص ان اعلیٰ اوصاف کے تحت منتخب کیا گیا ہو اس پر ایسی پابندیاں لگانا جو بددیانت اور فاسق وفاجر پر لگائی جاتی ہیں، عقل وانصاف کا خون کرنا اور کام کرنے والوں کی حوصلہ شکنی اور ملک وملت کے کام میں رکاوٹ ڈالنے کے مترادف ہوگا۔

(۷) ہر کام میں تدبیر کے ساتھ اللہ پر توکل ضروری ہے

اس جگہ یہ بات ہی قابل توجہ ہے کہ نظام حکومت اور دوسرے اہم امور میں مشورے کے حکم کے فوراً بعد یہ ہدایت دی گئی ہے کہ جب کام کرنے کا عزم کرو تو اپنی عقل ورائے اور تدبیروں پر بھروسہ نہ کرو، بلکہ بھروسہ اور توکل صرف اللہ تعالیٰ پر کرو، کیونکہ مشورہ بھی ایک تدبیر ہے، اور تدبیروں کا موثر یا مفید ہونا صرف اللہ تعالیٰ ہی کے قبضہ قدرت میں ہے، وہ چاہے تو زہر سے تریاق کا کام لے لے اور چاہے تو کسی کیلئے تریاق ہی کو زہر بنادے، انسان کیا اور اسکی رائے اور تدبیر کیا، ہر انسان اپنی عمر کے ہزاروں واقعات میں اپنی تدبیروں کی رسوائی کا مشاہدہ کرتا رہتا ہے۔

مولانا رومی نے خوب فرمایا ہے:

خویش را دیدیم و رسوائی خویش
امتحان ما مکن اے شاہ بیش

لیکن واضح رہے کہ توکل اسباب کو اختیار نہ کرنے اور تدبیر و کوشش چھوڑ کر ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جانے کا نام نہیں، بلکہ ایسا کرنا سنت انبیاء اور قرآنی تعلیمات کے خلاف ہے، اس کتاب میں اسلحہ اور سامان جہاد کی تیاری کے قرآنی احکام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایات پیچھے آچکی ہیں، خود مشورہ بھی ایک تدبیر ہے جس کا حکم قرآن و سنت کے حوالے سے ابھی بیان ہوا ہے، لہٰذا معقول تدابیر واسباب کو شرعی حدود میں رہتے ہوئے اختیار کرنا، اور مناسب کوشش وجد وجہد کرنا ہرگز توکل کے خلاف نہیں، ہاں دوراز کار اور موہوم تدبیروں کے پیچھے پڑنا یا صرف اسباب اور تدابیر ہی کو موثر اور کافی سمجھ کر اللہ تعالیٰ سے غافل ہو جانا بے شک خلاف توکل ہے۔[1]

(۱) تفسیر معارف القرآن ج ۲ ص ۲۲۷

اسلامی قانون شہادت اور ماہرین کی رپورٹیں

اسلامی قانونِ شہادت
اور
ماہرین کی رپورٹیں

(منقول از ماہنامہ البلاغ شمارہ صفر ۱۴۰۰ھ)

مندرجہ ذیل مقالہ آزاد کشمیر سے مولانا مفتی بشیر احمد صاحب کے ایک سوال کے جواب میں تحریر کیا گیا تھا، یہ مسئلہ چونکہ موجودہ دور میں اسلامی قانون کی تطبیق سے تعلق رکھتا ہے، اور یہ سوالات عام طور سے ذہنوں میں پیدا ہوتے رہتے ہیں، اس لئے افادۂ عام کے لئے ذیل میں شائع کیا جارہا ہے!

سوال: کسی ماہر ڈاکٹر کی شہادت کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ شبہ یہ ہے کہ نصاب شہادت کے لئے کم از کم دو ڈاکٹروں کی شہادت ہونی چاہئے۔ مروجہ قوانین میں ایک ڈاکٹر کا دیا ہوا نتیجہ قبول کیا جاتا ہے اور خصوصاً زخموں کی اقسام، ان کی گہرائی اور سبب موت کے بارے میں ڈاکٹر کی بات پر ہی جج کا فیصلہ ہوتا ہے، شرعاً کیا یہی صورت ہوگی؟ بَیِّنُوْا وَ تُوْجَرُوْا!

المستفتی بشیر احمد

دارالافتاء باغ۔ ضلع پونچھ۔ آزاد کشمیر

۳۰ جولائی ۱۹۷۴ء

الجواب

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَکَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِهِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی. اَمَّا بَعْدُ

اس سوال کا جواب بہت تفصیل چاہتا ہے اس لئے کہ بہت سے مواقع میں فقہائے کرام نے نہ صرف اطباء کے قول کو بلکہ ہر علم وفن سے متعلق اس کے ماہرین کے قول کو اپنے اپنے محل میں ایک خاص حد تک حجت قرار دیا ہے۔ مثلاً خریدے ہوئے جانور کے جسمانی عیب کے بارے میں اگر بائع اور مشتری کا اختلاف ہو تو قاضی پر لازم کیا گیا ہے کہ وہ متعلقہ ماہرین کی رائے معلوم کئے بغیر فیصلہ نہ کرے، چنانچہ معین الحکام میں ایک مستقل باب اس عنوان سے موجود ہے:- "الباب التاسع والعشرون فی القضاءِ بقولِ اھلِ المعرفة"۔ اس باب کی ابتدائی عبارت یہ ہے۔

> "یجب الرجوع الی قول اھل البصر والمعرفة من النخاسین فی معرفة عیوب الرقیق من الاماء والعبید وسائر الحیوانات(ص ۱۶۲)"

اسی باب میں صاحب معین الحکام آگے فرماتے ہیں:-

> "ھل یحکم بقولِ النساءِ فیما یشھدن فیه من عیوب الاماءِ انه قدیم قبل تاریخ التبایع ام لا یسمع منھن فی ذٰلك ویشھد فی ذٰلك الحکماء او النخاسون، قال بعضھم ان کن طبیباتٍ یسمع منھنّ والا فلا یشھدن به الا الحکماء(حوالہ بالا)"

جس کا حاصل یہ ہے کہ خریدی ہوئی باندیوں کے پوشیدہ جسمانی عیب کے بارے میں یہ فیصلہ کہ وہ عیب خریداری کی تاریخ سے پہلے کا ہے یا بعد کا، طبیب یا طبیبہ ہی کے قول سے ہو سکتا ہے۔ معین الحکام (ص ۷۹) ہی میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہ گواہوں کو علم کے بغیر گواہی دینا جائز نہیں، جہاں یہ بتایا گیا ہے کہ گواہ کے لئے علم کے ذرائع کیا ہیں، وہیں ایک ذریعہ نظر واستدلال بھی ذکر کیا ہے، جس کی بناء پر کسی خاص فن کے ماہرین کو اس فن سے متعلقہ امور میں گواہی دینا جائز ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں

"الرابع، العلمُ المدرَكُ بالنظرِ والاستدلالِ جائزٌ كما يجوز بما علم من جهةِ الضرورةِ ومن ذٰلك شهادةُ الحكماءِ فى قدم العيوبِ وحدوثها وشهادةُ اهلِ المعرفةِ فى قدم الضرر وحدوثهِ (الىٰ قولهِ) وبذا باب واسع".

فتاویٰ انقرویہ (ص ۱۶۹ ج ۱) اور جامع الرموز للقہستانی (ص ۶۱۴ ج ۴) میں "حکومۃ عدل" کی ایک تفسیر یہ ذکر کی ہے کہ قاضی، ماہرین (طب) کے مشورے سے (زخم کا) جتنا معاوضہ مناسب سمجھے وہی حکومت عدل ہے۔ عبارت یہ ہے :-

"والاصح انه مايرى القاضى بمشورة اهل البصر"

اگر کسی کی ضرب سے دوسرے کی آنکھ کی بینائی جاتی رہی اور مارنے والا کہتا ہو کہ بینائی باقی ہے تو آنکھ کے ماہرین سے معاینہ کرایا جائے گا اور ان کی رپورٹ اس میں حجت ہوگی۔ چنانچہ عالمگیریہ (ص ۹ ج ۶) میں ہے کہ

وتكلموا فى ذهاب البصرِ (الىٰ قوله) وقال محمد رحمه الله

تعالیٰ : ینظر الی البصر اھل البصر، وان لم یعلم ذالك یعتبر
فیه الدعوىٰ والانکار والقول للجانی مع البتات“

جرائم میں اصول یہ ہے کہ اگر کسی کا کوئی عضو جوڑ پر سے کاٹ دیا ہو تو مجرم سے اس عضو کا قصاص لیا جاتا ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کان میں بھی کئی جوڑ ہوتے ہیں۔ پس اگر کان کا کچھ حصہ جوڑ پر سے کاٹا گیا ہو تو مجرم کا کان بھی اسی جوڑ سے کاٹ دیا دیا جائے گا۔ رہی یہ تحقیق کہ کان میں واقعی جوڑ ہوتے ہیں یا نہیں تو فقہائے کرام نے اس کا فیصلہ ماہرین (اطباء) کی رائے پر چھوڑا ہے۔ پس اگر ماہرین کہیں کہ کان میں جوڑ ہوتے اور جوڑ ہی پر سے کان کاٹا گیا ہے تو مذکورہ بالا طریقے سے قصاص لیا جائے گا اور اگر اطباء کہیں کہ کان میں جوڑ نہیں ہوتے تو کان کا جتنا حصہ مجرم نے کاٹا ہے اتنا ہی حصہ مجرم کے کان کا کاٹا جائے گا۔، جوڑ کا اعتبار نہیں ہو گا۔ (عالمگیریہ ص۱۰ ج۶)

ان چند مثالوں سے صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ فقہاء کرام نے بہت سے مواقع میں اطباء اور دوسرے فنون کے ماہرین کا قول حجت قرار دیا ہے۔ اگر قاضی اس فن کا ماہر نہیں تو اس پر لازم کیا ہے کہ وہ ماہرین سے ان کی رائے معلوم کرنے کے بعد فیصلہ کرے۔

رہا یہ سوال کہ صرف ایک طبیب کا قول کافی ہو گا یا دو کا؟ نیز اس قول میں شرائط شہادت کا پایا جانا ضروری ہے یا نہیں؟ تو اس سوال کا تعلق ”واحدِ عدل“ کی شہادت یا خبر سے ہے، لہٰذا ”شہادت“ اور ’خبر‘ کا فرق ملحوظ رکھتے ہوئے ان تمام صورتوں کا جائزہ لینا ناگزیر ہے، جن میں فقہاء کرام نے صرف ”واحد عدل“ کی شہادت یا خبر کو کافی قرار دیا ہے، اس کے بعد ہی یہ فیصلہ ہو سکے گا کہ کہاں ایک

طبیب کی شہادت یا خبر کافی ہو گی، کہاں نہیں۔

طبیب اور ڈاکٹر کا ایک ہی حکم ہے، اس لئے آگے ہم اختصار کے لئے صرف لفظ طبیب ذکر کریں گے۔ پہلے شہادت کا مسئلہ بیان ہو گا، پھر خبر کا۔

شہادت کا مسئلہ

فقہائے کرام نے قرآن وسنت اور تعامل صحابہؓ کی روشنی میں شہادت کی چار اقسام بیان فرمائی ہیں:۔

(۱) شہادت علی الزنا ☆ اس میں نصاب شہادت چار مرد ہیں، چار سے کم مردوں کی شہادت پر حد زنا ثابت نہیں ہو سکتی[۱]۔

لقولہٖ تعالیٰ: ﴿والّتِیْ یَاتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْکُمْ ولِقولہٖ تعالیٰ: ﴿ ثُمَّ لَمْ یَاتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾.

ولفظ اربعة نصّ فی العدد والذکورة کما فی البحر

(شرح مجلۃ الاحکام العدلیۃ للشیخ محمد خالد الاتاسی رحمہ اللہ۔ ص ۲۰۲ ج ۵۔ مادہ ۱٦۸۵)

(۲) بقیہ حدود وقصاص میں شہادت ☆ اس میں نصاب شہادت کم از کم دو مرد ہیں، ایک مرد اور دو عورتیں بھی کافی نہیں۔ قصاص خواہ فی النفس ہو یا فیما دون النفس، دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ (درمختار وشامی ص ۵۱۵ ج ۴) لقوله الزهری رحمه الله مضت السنة من لدن رسول الله صلی الله علیه وسلم والخلیفتین من بعده ان لا شهادة للنساء فی الحدود

(۱) درمختار وشامی ص ۵۱۴ ج ۴۔ رد المحتار ص ٦۲ ج ۱۔

والقصاص. قال وشمل القصاص ماكان فی النفس وما دونها. (شرح المجله ص ایضاً وتکمله ردالمختار ص ٦٣ ج ١)

(٣) بچے کی ولادت یا استہلال پر شہادت (برائے ثبوت [1] نسب ومیراث وصلوٰۃ جنازہ) اور عورتوں کے ان تمام امور پر شہادت کہ جن پر مرد مطلع نہیں ہوتے (مثلاً بکارت، ثیوبت، حیض، حمل، اسقاط اور عورتوں کے عام پوشیدہ عیوب جیسے قرن رتق وغیرہ) ☆ ان میں نصاب شہادت ایک عاقل، بالغ، آزاد، مسلمان عورت ہے۔ (درمختار وشامی ص ٥١٥ ج ٤، والمجلۃ وشرحہ ص ٢٠١ ج ٥ مادہ ١٦٥، وتکملہ ص ٦٤ ج ١، وہدایہ کتاب الشہادۃ ص ١٥٤ ج ٣، معین الحکام ص ١١٧ الباب السابع فی القضاء بقول امرأۃ بانفرادہا) مرد کو چونکہ ان امور کا عمداً مشاہدہ جائز نہیں فسق ہے، اس لئے مرد کے حق میں یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ کہے کہ "میں نے قصداً مشاہدہ کیا تھا"، تب تو اس کی شہادت قبول نہ ہوگی اور اگر کہے کہ "اچانک میری نظر اتفاقاً اس پر پڑ گئی" تو شہادت قبول کر لی جائے گی بشرطیکہ عدل ہو، اگرچہ ایک ہو۔

ففی الدر المختار (٥١٥ ج ٤ مع شامی):- وللولادة واستهلال الصبی للصلوٰة علیه وللارث عندهما والشافعی ؒ واحمد ؒ وهو ارجح (قید للارث واما فی حق الصلوة فتقبل اتفاقا (شامی) والبکارة وعیوب النساء فیما لا یطلع علیه الرجال امرأة حرة مسلمة واثنتان احوط. والاصح قبول رجل واحد قال الشامی تحته: قال فی المنح: "وأشار بقوله: فیما لا یطلع علیه الرجال" الی ان الرجل لو شهد لا تقبل شهادته" وهو محمول علی ما اذا قال: تعمدت النظر اما اذا شهد

(١) اس کی صراحت شرح المجلہ میں ہے۔

بالولادة وقال فاجأتها، فاتفق نظری علیها تقبل شهادته اذا کان عدلاً، کما فی المبسوط۔

بلکہ صاحب تکملہ ردالمحتار اور شارح المجلہ نے تو منح عن السراج کے حوالے سے بعض مشائخ حنفیہ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ اگر مرد کہے کہ (تحمل شہادت کی غرض سے) میں نے قصداً دیکھا تھا تب بھی اس کی شہادت قبول کی جائے گی، مگران مشائخ کے نام دونوں نے ذکر نہیں کیے، البتہ زیلعی رحمہ اللہ سے اس قول کی تائید نقل کی ہے، فرماتے ہیں کہ

وفی الزیلعی ما یفید ارجحیة القبول وان تعمد النظر لاجل تحمل الشهادة افاده فی التکملة (شرح المجلہ ۲۰ ج ۵ مادہ ۸۸ ۱۰، وتفصیل کلام الزیلعی یطلب من تکملة رد المحتار ص ۶۵ ج ۱)

اور صاحب تکملہ ردالمحتار کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ ایک ثقہ مرد کی شہادت ان امور میں قبول کی جائے گی بشرطیکہ اس نے تحمل شہادت اور احیاء حق کی نیت سے دیکھا ہو[1]۔ اور ظاہر ہے کہ عدالت کے حکم پر ان امور کا معاینہ طبیب یاڈاکٹر اسی غرض سے کرتا ہے، اس لئے حاصل یہ نکلتا ہے کہ ایک طبیب یاڈاکٹر (مرد) کی شہادت ان امور میں قبول کی جائے گی

(۱) اس مسئلے کی کچھ تفصیل معین الحکام میں بھی مذکور ہے۔ صاحب معین الحکام کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ ایک ثقہ مرد کی شہادت قبول کی جائے گی دلیل اور اعتراض کا جواب وہیں ملاحظہ کیا جائے۔ فی القضاء بقول رجل بانفرادہ ص ۱۱۶ نیز حاشیہ ہدایہ میں بھی جواز پر جزم کیا گیا ہے۔ (کتاب الشہادۃ ص ۵۴ ج ۳) نیز فتح القدیر میں ابن الہمامؒ نے بھی ولادت کے بارے میں نقل فرمایا ہے کہ وقال بعض مشائخنا ان قال تعمدت النظر تقبل ایضاً وبہ قال بعض اصحاب الشافعیؒ۔ (ص ۱۰ ج ۶)

بشرطیکہ وہ عدل ہو یعنی کبائر سے اجتناب کرتا ہو اور صغائر پر اصرار نہ کرتا ہو۔

(۴) مذکورہ بالا تین اقسام کے علاوہ باقی حقوق العباد میں شہادت ☆ اس کا نصاب دو مرد، یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں۔ حقوق خواہ مالیہ ہوں یا غیر مالیہ مثلاً نکاح، طلاق، وکالۃ، وصیت، قتل خطا اور ایسا ہر قتل جو موجب قصاص نہیں، ان سب کا نصاب شہادت یہی ہے۔ (الدر المختار مع شامی ص ۵۱۵ ج ۴، والتکملہ ص ۶۶ ج ۱، وشرح المجلۃ ص ۲۰۲ ج ۵ مادہ ۱۵۵ ج ۴)

البتہ اس قسم سے دو صورتیں مستثنیٰ ہیں:۔ (۱) شہادت کسی تعلیم گاہ یا تربیت گاہ کے نابالغ بچوں کے حوادث سے متعلق ہو تو اس میں صرف ایک معلم کی شہادت کافی ہو گی۔ (۲) زنانہ حمام میں کوئی قتل ہو جائے تو اس پر صرف عورتوں کی شہادت ثبوت دیت کی حد تک کافی ہو گی، قصاص اس سے بھی ثابت نہ ہو سکے گا۔ (شہادت دینے والی عورتوں کی تعداد کیا ہو گی؟ اس کی صراحت کتب فقہ میں نہیں ملی، البتہ الشیخ عبد القادر عودہ نے التشریع الجنائی (ص ۴۴۱ ج ۲) میں کہا ہے کہ فقہاء حنفیہ اس صورت میں صرف ایک عورت کی شہادت کو کافی قرار دیتے ہیں، افسوس ہے کہ انہوں نے اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا)

ان دونوں مستثنیٰ صورتوں کی وجہ وہی ہے جو عیوب نساء کے مسئلے میں ہے کہ بچوں کی تعلیم میں عموماً ایک ہی استاذ ہوتا ہے، دوسرے لوگوں کا ان امور پر مطلع ہونا مشکل ہے اور عورتوں کے حمام میں مرد نہیں ہوتے، پس ان دونوں استثناء کی صورتوں میں بھی اگرچہ حدود و قصاص ثابت نہیں ہو سکتے، مگر دوسرے حقوق میں یہ شہادت معتبر ہو گی تاکہ حقوق ضائع نہ ہوں اور خون رائیگاں نہ جائے، در مختار کی عبارت یہ ہے:۔

ونصابها لغيرها من الحقوق سواء كان الحق مالا او غيره كنكاح وطلاق ووكالة ووصية (الیٰ قوله) رجلان الا فی حوادث صبيان المكتب فانه يقبل فيها بشهادة المعلم منفردا، قهستانی عن التجنيس او رجل وامرأتان (وقال قبل اسطر) وفی البرجندی عن الملتقط ان المعلم اذا شهد منفردا فی حوادث الصبيان تقبل شهادته اهـ فليحفظ.

(در مختار مع شامی ص۵۱۵و۵۱٦ج۴)

جمع الفوائد (ص۲۸۸ج اول، حدیث نمبر ۴۹۴۳) میں حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کا یہ معمول بیان کیا گیا ہے کہ

"كان ابن الزبير رضی اللہ عنہ يقضی بشهادة الصبيان فيما بينهم من الجراح" (المالک)

اور تکملہ ردالمحتار (ص٦۵ج۱) میں ہے کہ

ذكر الحموی رحمه الله فی شرحه عن الحاوی القدسی تقبل شهادة النساء وحدهن فی القتل فی الحمام فی حكم الدية لئلا يهدر الدم. ومثله فی خزانة المفتين.

اور شرح المجلہ (ص۲۰۲ج۵، مادہ۱٦۸۵) میں ہے کہ

وشمل القصاص ماكان فی النفس وما دونها. وقيد بالقصاص لما فی الخانية ولو شهد رجل وامرأتان فی قتل الخطا او بقتل لا يوجب القصاص تقبل شهادتهم وكذا

الشهادة على الشهادة وكتاب القاضى الى القاضى لان موجب هذه الجناية المال فتقبل فيه شهادة النساء مع الرجل اھ۔

اور چونکہ یہ چاروں قسمیں شہادت کی ہیں اس لئے ان میں وہ تمام شرائط لازم ہوں گی جو شہادت کے لئے مقرر ہیں۔ مثلاً گواہ کا عدل ہونا، حاضر عدالت ہونا اور لفظ اَشْهَدُ (۱) وغیرہ البتہ اگر قاضی نے غیر عدل کی گواہی پر فیصلہ کر دیا تو فیصلہ نافذ ہو جائے گا مگر قاضی گنہگار ہو گا۔ اور اگر حکومت کی طرف سے قاضی کو غیر عدل کی شہادت پر فیصلہ کرنے کی ممانعت ہو تو فیصلہ نافذ بھی نہیں ہو گا۔ در مختار کی عبارت اس سلسلے میں یہ ہے:-

ولزم فى الكل اى من المراتب الاربع لفظ اشهد بلفظ المضارع بالاجماع وكل مالا يشترط فيه هذا اللفظ كطهارة ماء ورؤية هلال فهو اخبار لاشهادة لقبولها والعدالة لوجوبه (الى قوله) لالصحته خلافاً للشافعى رضى الله تعالىٰ عنه فلو قضى بشهادة فاسق نفذ واثم، فتح. الا ان يمنع منه اى من القضاء بشهادة الفاسق الامام فلا ينفذ لمامر انه يتأقت ويتقيد بزمان ومكان وحادثة وقول معتمد حتى لا ينفذ قضائه باقوالٍ ضعيفة۔(ص۵۱۶ج۵)

---

(۱) خلافاً للعراقيين فانهم لا يشترطون الشهادة فى النساء فيما لا يطلع عليه الرجال فيجعلونهامن باب الاخبار لا من باب الشهادة الصحيح هو الاول لانه من باب الشهادة ولهذا شرط فيه شرائط الشهادة من الحرية ومجلس الحكم وغيرها. (تكملة رد المحتار ص ۲۷ ج ۱)

خلاصہ بحث

خلاصہ بحث یہ ہے کہ شہادت سے جو امور ثابت ہوتے ہیں، ان کی کل چار قسمیں ہیں:-

(۱) حدِّ زنا،

(۲) قصاص اور بقیہ حدود،

(۳) عورتوں کے مخصوص پوشیدہ امور کہ جن پر مرد عموماً مطلع نہیں ہوتے،

(۴) ان تین کے علاوہ باقی حقوق العباد۔

ان میں قسم اول ودوم کے ثبوت کے لئے تو صرف ایک طبیب یاڈاکٹر کی شہادت کسی حال کافی نہیں لہٰذا اس سے نہ کوئی حد ثابت ہوسکتی ہے، نہ قصاص، قصاص خواہ جان کا ہو یا کسی عضو کا۔

تیسری قسم میں ایک ثقہ طبیبہ یا لیڈی ڈاکٹر، دایہ یا نرس یا کسی بھی ایک دیانت دار عورت کی شہادت کافی ہے اور اگر ایک طبیب یاڈاکٹر یا کوئی اور مرد یوں کہے کہ اس واقعے پر میری نظر اچانک اتفاقاً پڑ گئی تو اس کی شہادت بھی کافی ہے۔ بلکہ حافظ زیلعی رحمہ اللہ صاحب معین الحکام، مولانا عبد الحیٔ لکھنوی اور صاحب تکملہ وغیرہم کے کلام سے یہ گنجائش بھی معلوم ہوتی ہے کہ اگر وہ کہے کہ میں نے (گواہ بننے کی نیت سے) قصداً دیکھا تھا تب بھی ایک مرد کی شہادت قبول

ہو گی۔

اور چوتھی قسم میں عام حالات میں تو صرف ایک طبیب یا ڈاکٹر کی شہادت کافی نہیں، بلکہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ضروری ہیں۔ لیکن اسی قسم میں تعلیم گاہ کے بچوں کے معاملات میں صرف ایک معلم کی اور قتل فی حمام النساء میں صرف عورتوں کی شہادت کو جو فقہائے کرام نے حجت قرار دیا ہے، ان دو استثنائی صورتوں میں غور کرنے سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ حقوق العباد میں اگر کچھ مزید صورتیں ایسی پیش آئیں کہ جن پر عموماً ایک سے زیادہ اشخاص کا گواہ بننا عادۃً متعذر ہو تو ان میں بھی صرف ایک طبیب یا ڈاکٹر کی شہادت قبول کی جانی چاہئے کیونکہ حدود و قصاص کے علاوہ باقی امور میں جہاں اصل نصاب شہادت پورا ہونا عادۃً متعذر تھا فقہاء کرام نے تخفیف سے کام لیا ہے عورتوں کے مخصوص پوشیدہ امور میں صرف ایک عورت یا ایک مرد کی شہادت، تعلیم گاہ کے بچوں کے معاملات میں صرف ایک معلم کی شہادت اور قتل فی حمام النساء میں صرف عورتوں کی شہادت کو قبول کرنا اس کی واضح مثالیں ہیں، اور وجہ یہی ہے کہ یہ تینوں مثالیں حقوق العباد سے متعلق ہیں، اگر تخفیف نہ کی جائے تو ان حقوق کا اتلاف لازم آجائے گا، لہٰذا ان مثالوں پر انہی جیسی دوسری مثالوں کو قیاس کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، مثلاً یوں کہا جاسکتا ہے کہ جو حکم عورتوں کے حمام کا ہے، وہی اس زچہ خانہ یا زنانہ ہسپتال یا زنانہ تعلیم گاہ کا ہوگا جس میں مردوں کا عمل دخل نہ ہو۔

مگر اس گنجائش کی کوئی صراحت فقہاء کے کلام میں احقر کو نہیں ملی۔ اگر مل جائے فبہا، ورنہ ایسی صورتوں کو معین و مشخص کر کے علماء اہل فتویٰ کے باہمی مشورے سے ان کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے۔

اب ضرورت دو چیزوں کی ہے، ایک یہ کہ ایسی مزید صورتیں معین و مشخص کی جائیں جن میں ایک سے زیادہ طبیبوں یا ڈاکٹروں کا گواہ بننا واقعی متعذر ہوتا ہو، اور دوسری یہ کہ ان صورتوں کو علماء اہل فتویٰ کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ وہ اجتہاد فی المسائل کی بنیاد پر ان کا حکم واضح فرماسکیں۔

خبر کا مسئلہ

یہ سب تفصیل شہادت سے متعلق تھی، رہا خبر کا مسئلہ، تو اس میں شہادت جیسی کڑی پابندیاں نہیں، اس کی بیشتر صورتوں میں صرف ایک شخص کی خبر کو کافی قرار دیا گیا ہے، حتیٰ کہ معاملات میں تو ایک فاسق یا کافر کی خبر قبول کی جاتی ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، بشرطیکہ ظنِ غالب یہ ہو کہ یہ سچ بول رہا ہے۔ البتہ دیاناتِ محضہ میں خبر دینے والا شخص کا عدل ہونا ضروری ہے، کافر یا فاسق کی خبر کافی نہیں۔ (کذا فی الهدایۃ فی کتاب الکراہیۃ ص ۴۵۲ ج ۴ و تکملۃ رد المحتار ص ۶۷ ج ۱)

نیز قاضی کو فیصلے پر پہنچنے یا فیصلے کی بعض تفصیلات طے کرنے کے لئے بسا اوقات ایسی چیزوں کی تحقیق کرنا پڑتی ہے جن کا ثبوت شہادت پر موقوف نہیں، ایسی چیزوں میں بھی "واحد عدل" کی خبر کو فقہاء کرام نے کافی قرار دیا ہے چنانچہ ہدایہ (کتاب الکراہیہ ص ۴۵۲ ج ۴) میں ایسی کئی صورتیں مذکور ہیں اور معین الحکام میں تو ایک مستقل باب الباب السادس فی القضاء بقول رجل بانفرادہ کے عنوان سے موجود ہے[1]۔ (ص ۱۱۵)

نیز درمختار میں بھی الاشباہ کے حوالے سے ایسی بارہ صورتیں یکجا ذکر کی گئی

(۱) اس سلسلے میں معین الحکام میں اسی مقام پر یہ کلیہ بھی درج ہے کہ قال بعضهم ويكفى الشاهد العدل فيما يبتدئ الحاكم فيه بسوال وفيما كان علما يؤديه.

ہیں؛ ان سب کا تعلق قضاء سے ہے مگر ان کا ثبوت شہادت پر موقوف نہ ہونے کی وجہ سے ان میں صرف ایک ثقہ مرد کی خبر کو قبول کرلیا جاتا ہے، ان میں خبر دینے والے کا حاضر عدالت ہونا یا لفظ اَشْهَدُ کہنا بھی ضروری نہیں۔ موت، جسمانی عیوب وامراض، زخموں کی اقسام، ان کی گہرائی اور ان پر مرتب ہونے والے تاوان (ارش) کی تشخیص وتعیین بھی انہی امور میں سے قرار دی گئی ہے، لہٰذا ایک قابل اعتماد دین دار جراح یا سرجن کی رپورٹ ان میں کافی ہوگی۔ در مختار کی عبارت اس سلسلے میں درج ذیل ہے (ص۵۱۹ ج۴ کتاب الشہادات):-

وكفىٰ عدل واحد فى اثنى عشر مسئلة على ما فى الاشباه (الىٰ قوله) وقد نظم ابن وهبان منها احد عشر فقال۔

ويقبل عدلٌ واحدٌ فى تقوُّم
وجرحٌ وتعديلٌ وأرش يقدّر
وترجمة والسلم هو جيّد
افلاسه الارسالُ والعيب يُطهر
وصوم على مامرّ او عند علةٍ
وموتٌ اذا للشاهدين يخبر

قال الشامى تحته والثانية عشر قول امين القاضى اذا اخبر بشهادة شهود على عين تعذر حضورها كما فى دعوى القنية. (اشباه. مدنى)

در مختار میں یہ صورتیں مجمل ہیں، ان کی شرح رد المحتار میں اور تکملہ رد المحتار[1] اور شرح المجلہ [2] میں دیکھی جاسکتی ہے، نیز ہدایہ (باب الکراہیہ)

(۱) ص۷۹ تا ص۸۱ ج۱۔ (۲) ص۲۰۱ تا ۲۰۴ ج۵ تحت المادہ ۱٦۸۵۔

اور معین الحکام (الباب[1] السادس فی القضاء بقول رجل بانفرادہ) میں بھی ان میں سے اکثر کی تفصیلات موجود ہیں۔ مذکورہ بالا کتب اور بعض دوسری کتب فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نوع کی خبر کا انحصار انہی بارہ صورتوں میں نہیں، بعض دوسری جزئیات بھی اس نوع کی ملتی ہیں، جن میں سے بعض کا ذکر ضمنی طور پر آگے آئے گا۔

در مختار کی بیان کردہ بارہ صورتوں میں سے چار صورتیں ایسی ہیں جن میں طبّی رپورٹ کی ضرورت پیش آتی ہے یا آسکتی ہے:- (۱) عَیْب (۲) تقوُّم (۳) اَرش (٤) مَوْت. ان کی جو تشریح در مختار وغیرہ میں ملتی ہے یہاں نقل کی جاتی ہے، پھر ان کے متعلق ضروری تفصیل فقہی جزئیات کی روشنی میں بیان کی جائے گی:-

(۱) ع ب: قال الشامی فی رد المحتار قوله "والعیب یظهر" ای فی اثبات العیب الذی یختلف فیه البائع والمشتری (وقال صاحب التکملة: یکتفی فی اثباته بقول عدل ویظهر من الاظهار)

اس سے معلوم ہوا کہ در مختار کی عبارت "والعیب یظهر" کا مطلب یہ ہے کہ کسی مبیع کے عیب دار ہونے نہ ہونے میں اگر بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے اور واحد عدل اس کے معاینہ کے بعد خبر دے کہ اس میں واقعی فلاں عیب موجود ہے تو عیب کا وجود ثابت ہو جائے گا، اس قاعدہ کلیہ کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع اور مشتری کا اختلاف اگر خریدے ہوئے جانور، غلام یا باندی کے کسی جسمانی

---

(۱) ص ۱۱۵۔

عیب یا بیماری سے متعلق ہو اور اس کے ثبوت کے لئے طبّی معاینے کی حاجت محسوس کی جائے تو اس میں صرف ایک دیانت دار (عدل) طبیب کی رپورٹ کو حجت قرار دیا جائے گا۔

(۲) تقوُم: قال الشامی فی رد المحتار قوله فی تقوم ای تقوم الصید والمتلفات، وفی التکملة قوله فی تقوم ای تقوم الصید الذی اتلفه المحرم وکذا فی متلف بان کسر شخص لشخص شیئا فادعی ان قیمته مبلغ کذا فانکر المدعی علیه ان یکون ذلك القدر فیکفی فی اثبات قیمته قول العدل الواحد وذکر فی البزّازیة من خیار العیب انه یحتاج الی تقویم عدلین لمعرفة النقصان فیحتاج الی الفرق بین التقویمین (ای تقویم المتلفات وتقویم النقصان الذی یثبت فی المبیع. رفیع) ویستثنی من کلامه تقویم نصاب السرقه فلا بد فیه من اثنین کما فی العنایة.

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی کوئی چیز توڑ دے اور مالک دعویٰ کرے کہ اس کی قیمت اتنی تھی اور مجرم کہتا ہو کہ قیمت اس سے کم تھی تو اس صورت میں قیمت کا اندازہ واحد عدل سے کرایا جائے گا اور اس کا قول کافی سمجھا جائے گا۔ اس قاعدہ کلیہ کا تقاضا یہ ہے کہ اگر وہ توڑی ہوئی چیز کسی جانور کا عضو ہو یا کسی کے جانور کو کسی نے زخمی کر دیا ہو یا کسی کی ضرب سے اس جانور کو کوئی مرض لاحق ہو گیا ہو تو اس صورت میں چونکہ نقصان قیمت کا اندازہ اس پر موقوف ہے کہ وہ زخم کس نوعیت کا اور کتنا گہرا ہے، اس لئے طبّی معاینے کی ضرورت ہوگی اور اس میں ایک قابل اعتماد طبیب کا قول حجت ہوگا۔

(۳) اَرش: قال صاحب التکمله: قوله: واَرش[1] یقدر، ای فی نحو الشجاج.

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی نے دوسرے انسان کو زخمی کردیا تو زخم کا ارش (جرمانہ) جو مجرم کی طرف سے زخمی کو دلوایا جائے گا، اس کی مقدار کا تعین واحد عدل سے کرایا جائے گا اور اس کا قول کافی سمجھا جائے گا۔

(٤) موت: قال الشامی فی رد المحتار وکذا فی التکملة قوله: موت ای موت الغائب قوله اذا للشاهدین یخبر ای اذا شهد عدل عند رجلین علی موت رجل وسمعهما ان یشهد اعلی موته.

اس سے معلوم ہوا کہ کسی غائب شخص کی موت کی خبر اگر کوئی واحد عدل دو آدمیوں کو سنائے تو اس خبر کی بنیاد پر سننے والے دو مردوں کو قاضی کے سامنے شہادت دینا جائز ہے کہ "فلاں شخص مر گیا ہے" اگرچہ اس کی موت کا مشاہدہ ان گواہوں نے نہیں کیا اس قاعدہ کلیہ کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اگر کسی مریض کی موت کی خبر کوئی طبیب دے تو سننے والوں کے لئے اس خبر کو کافی سمجھا جائے گا اور ان کو قاضی کے سامنے مرنے والے کی موت کی شہادت دینا جائز ہے۔

حاصل یہ کہ درمختار کی زیر بحث عبارت سے مستفاد ہوا کہ ایک طبیب کی رپورٹ مندرجہ ذیل امور میں حجت ہوگی:-

(۱) خریدے ہوئے جانور، غلام یا باندی میں جسمانی عیب یا مرض کے متعلق جب کہ بائع اور مشتری میں اختلاف ہو جائے۔

---

(۱) ارش کی مفصل تشریح و تعریف کے لئے ملاحظہ ہو التشریع الجنائی ص۱۷٦ ج۱۔

(۲) کسی جانور کے جسمانی نقصان کے متعلق جو کسی کے زخم لگانے یا چوٹ مارنے سے پیدا ہو گیا ہو، تاکہ جس کا نقصان ہوا ہے، اسے معاوضہ دلایا جا سکے۔

(۳) کسی انسان کے جسمانی نقصان کے متعلق جو کسی کی ضرب سے پیدا ہو گیا ہو، تاکہ نقصان کا معاوضہ دلایا جا سکے۔

(۴) کسی کی موت کے متعلق۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ ان مسائل میں ایک طبیب وغیرہ کی طبّی رپورٹ کس حد تک مؤثر ہے، اس میں کیا تفصیلات ہیں۔ ہر مسئلے کے متعلق جو تفصیلات کتب فقہ میں مل سکی ہیں، ان کا خلاصہ یہاں بیان کیا جاتا ہے۔

جسمانی عیوب وامراض کے متعلق
طبّی رپورٹ کی عدالتی حیثیت

در مختار اور شامی رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کردہ قاعدۂ کلیہ سے جو بات اجمالی طور پر مستفاد ہوئی تھی کہ خریدے ہوئے جانوروں، غلاموں اور باندیوں کے جسمانی عیوب وامراض کی تشخیص کے لئے ایک طبیب کی خبر کافی ہوگی، معین الحکام نے اس کی صراحت کردی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی واضح کردیا ہے کہ ان سب کو معائنے کے لئے حاضر عدالت ہونا ضروری نہیں بلکہ جس جانور یا غلام وغیرہ کے عیب یا مرض کی تشخیص مطلوب ہے، اسے معائنے کے لئے عدالت متعلقہ ماہر طبیب کے پاس بھیج کر رپورٹ طلب کرلے تو یہ بھی جائز ہے۔

تنبیہ

صاحب معین الحکام ہی نے قاضی خان کے حوالے سے ایک اہم بنیادی اصول یہ بیان کیا ہے کہ اس طبّی رپورٹ سے صرف اتنا ثابت ہوگا کہ اس جانور وغیرہ میں فلاں جسمانی عیب یا مرض موجود ہے، رہا یہ سوال کہ عیب کی ذمہ داری بائع پر ہے یا مشتری پر؟ تو اس کا فیصلہ صرف شہادت ہی سے ہوسکتا ہے، طبّی رپورٹ اس کے لئے کافی نہیں۔ پس اگر دو گواہوں کی باضابطہ شہادت سے ثابت ہوگیا کہ یہ عیب بیع سے پہلے ہی مبیع میں موجود تھا تو اس کی ذمہ داری بائع پر ڈالی جائے گی اور مشتری چاہے تو بیع کو فسخ کردیا جائے گا (یا بعض صورتوں میں اس نقصان کا عوض مشتری کو دلایا جائے گا) فقہائے کرام نے یہ بات اصطلاحی الفاظ

میں اس طرح بیان فرمائی ہے کہ یہ خبر صرف توجہ خصوصیت کے لئے معتبر ہے، الزام خصم کے لئے کافی نہیں، معین الحکام کی عبارات درج ذیل ہیں:۔

وما اختصم فيه من العيوب التى تكون فى العبد المبيع فالحاكم اذا تولى الكشف فطريقه ان يرسل بالعبد الى من يرتضيه او يثق ببصره ومعرفته بذلك العيب وغوره مثل الشقاق والطحال والبرص المشكوك وامثال ذلك كثيرة، فياخذ فيه بالخبر الواحد وبقول الطبيب النبيل، كذا نقل عن بعض المتاخرين. (الباب السادس فى القضاء بقول رجل بانفراده ص ۱۱۵)

وفيه (فى الباب المذكور) مابطن من العيوب فى حيوان وقنٍ وامة فالطريق هو الرجوع الى اهل البصر، ان اخبر واحد عدل يثبت العيب فى حق الخصومة. وان شهدبه عدلان وشهد انه كان عند البائع يرد عليه. قاله قاضيخان.

☆☆☆

شوہر کے مجبوب ہونے کے متعلق بھی ایک شخص کی خبر کافی ہے

جسمانی عیب ہی کے سلسلے کی ایک اور صورت جو خریدے ہوئے جانوروں وغیرہ کے علاوہ ہے، یہ ہے کہ اگر عورت دعویٰ کرے کہ اس کا شوہر مجبوب ہے اور شوہر (خواہ غلام ہو یا آزاد) اس کا انکار کرے اور کپڑوں کے اوپر سے چھونے سے حقیقت حال واضح نہ ہوتی ہو تو قاضی کسی معتبر شخص کو مامور کرے گا کہ وہ اس کا معاینہ کر کے بتلائے کہ عورت سچ کہتی ہے یا مرد سچا ہے۔

یہ صورت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الطلاق میں خانیہ کے حوالے سے نقل کی ہے، ان کی عبارت یہ ہے:-

(تتمه) لو اختلفا في كونه مجبوبا فان كان لا يعرف باللمس من وراء الثياب امر القاضي امينا ان ينظر الى عورته فيخبر بحاله لانه يباح عند الضرورة [1] (خانيه).

تنبیہ

یاد رہے کہ جو حکم یہاں مجبوب کا بیان ہوا ہے وہ عنین کے مسئلے میں جاری نہیں ہوگا کیونکہ جب عورت دعویٰ کرے کہ اس کا شوہر عنین ہے اور شوہر انکار کرے تو اس کا فیصلہ شوہر کے طبی معاینے یا طبیب کی رپورٹ سے نہیں ہوگا، بلکہ اس کے فیصلے کا طریق کار دوسرا ہے جس کی تفصیل الحیلۃ الناجزہ [2] میں دیکھی جاسکتی ہے۔

---

(۱) کتاب ردالمحتار۔ باب العنین وغیرہ۔ ص ۸۱۷ ج ۲۔
(۲) حیلۂ ناجزہ۔ حکم زوجۂ عنین۔

جرائم میں زخموں کے متعلق طبّی جائزہ کی عدالتی حیثیت

اتنی بات تو پیچھے معلوم ہو چکی ہے کہ جرائم میں زخموں کا جو اَرش (معاوضہ) کی طرف سے زخمی کو دلوایا جاتا ہے اس کی مقدار معین کرنے کے لئے واحد عدل کا قول کافی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کا قول صرف ارش کی مقدار معین کرنے تک محدود ہوتا ہے بلکہ یہ معین کرنا چونکہ زخم کی نوعیت اور گہرائی وغیرہ کی تشخیص پر موقوف ہے، اس لئے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس تشخیص میں جہاں جہاں طبیب کی رپورٹ کی ضرورت ہو، وہاں طبیب سے معائنہ کرایا جائے گا اور اس کا قول اس تشخیص میں بھی حجت ہوگا اور یہ قول چونکہ خبر ہے شہادت نہیں لہٰذا اس میں شرائط شہادت کی پابندی بھی ضروری نہیں، تفصیل اس کی یہ ہے کہ نتائج واحکام کے اعتبار سے زخموں اور جسمانی نقصانات کی بنیادی قسمیں تین ہیں :-

(۱) وہ زخم یا جسمانی نقصان جس کا قصاص مجرم سے لیا جاتا ہے یعنی اس کے مماثل زخم یا جسمانی نقصان مجرم کو پہنچایا جاتا ہے۔

(۲) وہ زخم وغیرہ جس کا قصاص تو نہیں لیا جاسکتا مگر اس کے معاوضہ (ارش) میں مال کی کوئی خاص مقدار جو شریعت نے مقرر کردی ہے، زخمی کو مجرم کی طرف سے دلوائی جاتی ہے۔

(۳) وہ زخم وغیرہ جس کے معاوضہ (ارش) کی کوئی خاص مقدار شریعت نے مقرر نہیں کی بلکہ اس مقدار کا تعین واحد عدل سے کرا کے قاضی وہی مقدار

زخمی کو دلوانے کا فیصلہ کر دیتا ہے۔

کتب فقہ کے تتبّع اور ان میں غور و فکر سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں قسموں میں جہاں جہاں فقہاء کرام نے اس جسمانی نقصان کی نوعیت، کیفیت مقدار اور زخموں کی گہرائی وغیرہ کی تشخیص کے لئے طبّی معاینے کی حاجت محسوس کی، وہاں ایک قابل اعتماد طبیب کی رپورٹ کو حجت قرار دیا ہے، حتی کہ جس جسمانی نقصان کے نتیجے میں قصاص لازم ہوتا ہو اس کی تشخیص و تعیین میں بھی ایک طبیب کا قول تسلیم کیا گیا ہے، چنانچہ فقہاء کرام نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے دانت کا کچھ حصہ عرضاً (چوڑائی) میں توڑ دیا ہو تو مجرم کا بھی اتنا ہی دانت چوڑائی میں ایک مخصوص آلے کے ذریعے گھس دیا جائے گا جسے ''مبرد'' کہا جاتا ہے اور یہ فیصلہ کہ مجرم نے دانت کا کتنا حصہ توڑا تھا ایک ماہر طبیب سے کرایا جائے گا اور اس کا قول اس میں حجت ہوگا۔ فتاویٰ انقرویہ، عالمگیریہ اور شامی کی عبارات اس سلسلے میں یہ ہیں:-

فی الانقروية [1] والابراد (ای ابراد السن) احتیاط لئلا یؤدی الی فساداللحم وفی الکسر ینظر الی المکسور مالم کم الذاهب؟ فبرد منها ذلك القدر.

وفی الهندية [2] وفی المنتقی اذکسر من سن رجل طائفة منها، انتظر منها حولا فاذا تم الحول ولم یتغیر فعلیه القصاص ویبرد بالمبرد ویطلب لذلك طبیب عالم ویقال له قل لنا کم ذهب منها؟ فان ذهب النصف یبرد من سن الفاعل

(۱) ص ۱۶۸ ج ۱۔
(۲) یعنی عالمگیریہ۔ صفحہ ۱۱ جلد ۶

النصف، كذا في المحيط.

قال الشامي[1] وفي البزازية قال القاضي الامام "وفي كسر بعض السن انما يبرد بالمبرد اذا كسر عن عرض امّا لو عن طول ففيه الحكومة اه شرنبلاليه، وفي التاتارخانيه "ان كسر مستويا يمكن استيفاء القصاص منه اقتص والا فعليه ارش ذلك.

اور جب اعضاء انسانی کے قصاص میں ایک طبیب کی رپورٹ کافی سمجھی گئی ہے تو جن جسمانی نقصانات پر قصاص کے بجائے ارش (مالی تاوان) واجب ہوتا ہے، ان میں تو ایک طبیب کی رپورٹ بدرجۂ اولیٰ کافی ہوگی، چنانچہ پیچھے گئی عبارات ارش کے متعلق بھی آچکی ہیں۔ واللہ اعلم

کتبہ محمد رفیع عثمانی عفااللہ عنہ

(۱) ردالمحتار صفحہ ۴۸۷ جلد ۵ کتاب الجنایات، باب القود فیمادون النفس۔

اگر زنا کے گواہوں میں کوئی گواہ گواہی سے انحراف کرے تو مسئلے کی نوعیت کیا ہوگی؟

س۔ اگر زنا کے گواہوں میں کوئی گواہ گواہی سے انحراف کرے تو مسئلے کی نوعیت کیا ہوگی؟ (اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)

الجواب حامداً و مصلیاً

ابتداءً اس مسئلہ کی دو صورتیں ہیں:

(۱) کسی ایک گواہ یا سب گواہوں نے رجوع حد (حد رجم ہو، یا جلد یعنی کوڑے لگانے ہوں) جاری کرنے سے قبل کرلیا ہوگا۔ (۲) یا بعد میں۔

اگر قبل ہو، تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں:

الف: یہ رجوع قاضی کے فیصلہ کے بعد ہوگا۔

ب: یا پہلے ہوگا۔

ان تمام صورتوں میں بالاتفاق ملزم پر حد جاری نہیں ہوگی، خواہ حد رجم ہو یا جلد (کوڑے لگانا) ہو۔

اور رجوع کرنے والوں کی سزا کے بارے میں درج ذیل تفصیل ہے:

۱............اگر اجرائے حد سے پہلے کسی گواہ نے یا سب گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کیا، تو سب گواہوں پر حد قذف لگے گی، یعنی جن گواہوں نے رجوع نہیں کیا ان کو بھی حد قذف لگے گی۔ شیخینؒ (امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ) کے نزدیک خواہ یہ رجوع قاضی کے فیصلے سے قبل ہو، یا بعد میں ہو، البتہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ قضائے قاضی کے بعد جس جس گواہ نے رجوع کیا، تو صرف اسی پر حد قذف لگے گی، دوسروں

پر نہیں۔

۲..........اور اگر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع حد جاری کرنے کے بعد کیا تو اس کی دو صورتیں ہیں: حد یا رجم ہوگی، یا جلد (کوڑے لگانا):

الف: رجم کی صورت میں رجوع کرنے والا گواہ اگر ایک ہے، تو صرف اسی گواہ پر حد قذف جاری کی جائے گی، اور وہ دیت کی ایک چوتھائی کا ضامن بھی ہوگا، اور اگر سب گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا، تو سب پر حد قذف جاری ہوگی، اور ہر ایک چوتھائی دیت کا ضامن ہوگا۔

حنفیہ کے ساتھ گواہوں پر حد قذف جاری کرنے کے اس مسئلہ میں حنابلہ بھی متفق ہیں، البتہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رجوع کرنے کی صورت میں صرف رجوع کرنے والے پر حد قذف لگے گی، دوسروں پر نہیں۔

ب: اور اگر یہ حد جلد (کوڑے لگانا) تھی تو حد قذف کی حد تک تو اس میں بھی وہی تفصیل ہے، جو اوپر گزر گئی، البتہ اس جلد (کوڑے لگانے) سے اگر وہ زخمی ہو گیا، یا مر گیا، تو حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا کوئی ضمان واجب نہیں، نہ گواہوں پر اور نہ بیت المال پر، اور صاحبینؒ کے نزدیک تاوان (دیت یا ارش) بیت المال سے اداء کرنا واجب ہوگا۔

رجم کی صورت میں یا جلد کی صورت میں اگر ملزم مر گیا، اور گواہوں نے رجوع کر لیا، تو حنابلہ، شافعیہ اور بعض مالکیہؒ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر گواہ اپنی شہادت سے رجوع کریں، اور ساتھ یہ کہیں کہ ہم نے جان بوجھ کر اس طرح کیا، تو گواہوں پر قصاص یا دیت مغلظہ (جس کی تفصیلات کتب فقہ میں مذکور ہیں) لازم ہوگی، اور اگر وہ کہیں کہ ہم نے غلطی سے اس طرح کیا، تو اس صورت میں ان پر دیت مخففہ (جس کی تفصیلات کتب فقہ میں مذکور ہیں) واجب ہوگی۔ (ملاحظہ ہوں فقہی

عبارات)

فی الدر المختار: ویحد من رجع من الاربعة بعد الرجم فقط لانقلاب شهادته بالرجوع قذفا وغرم ربع الدية وان رجع قبله، ای الرجم حد واللقذف ولا رجم لان الامضاء من القضاء في باب الحدود.

وفی الشامية: قوله (فقط) قيد لقوله: ويحد من رجع ای يحد الراجع فقط حد القذف دون الباقين لبقاء شهادتهم، قوله (وغرم ربع الدية) لان التالف بشهادته ربع الحق وكذا لو رجع الكل حدوا وغرموا الدية نهر، قوله: (وان رجع قبله) ای الرجم سواء كان قبل القضاء او بعده نهر، قوله (حدوا) ای حد الشهود كلهم، اما اذا كان قبل القضاء قول علماء نا الثلاثة. لانهم صاروا قذفة ک، اما بعده فهو قولهما، وقال محمد: يحد الراجع فقط، لان الشهادة تأكدت بالقضاء فلا تنفسخ الا فی حق الراجع ولهما ان الامضاء من القضاء، ولذا سقط الحد عن المشهود عليه نهر (۶/۴۳)

كذا فی الهداية مع الفتح (۵/۶۸)

وفی المغنی لابن قدامة: وان رجعوا عن الشهادة او واحد منهم فعلى جميعهم الحد فی اصح الروايتين، وهو قول ابی حنيفة... وقال الشافعی: يحد الراجع دون الثلاثة لانه مقر على نفسه بالكذب فی قذفه، واما الثلاثة فقد وجب الحد بشهادتهم وانما سقط بعد وجوبه برجوع الراجع. ومن وجب الحد بشهادته لم يكن قاذفا فلم يحد كما لو لم

يرجع، ولنا انه نقص العدد بالرجوع قبل اقامة الحد فلزمهم الحد كما لو شهد ثلثة وامتنع الرابع من الشهادة الخ (١٢/ ٣٦٩)

وفى الهداية مع الفتح: وان شهد اربعة على رجل بالزنا فضرب بشهادتهم ثم وجد احدهم عبدا او محدودا فى قذف فانهم يحدون لانهم قذفة، اذا لشهود ثلاثة، وليس عليهم ولا على بيت المال ارش الضرب... وهذا عند ابى حنيفة، وقالا: ارش الضرب ايضا على بيت المال، قال العبد الضعيف عصمه الله: معناه اذا جرحه وعلى هذا الخلاف اذا مات من الضرب وعلى هذا اذا رجع الشهود لا يضمنون عنده وعندهما يضمنون الخ (٥/ ٦٦)

كذا فى مجمع الضمانات (ص ٢٠١)

وفى الفقه الإسلامى وادلته: وقال الشافعية والحنابلة وبعض المالكية: اذا رجع الشهود وقد نفذ القصاص او قتل الردة او رجم الزنا او الجلد او القطع ومات المجلود او المقطوع، وقال الشهود: تعمدنا الشهادة، فيقتص منهم او يلزمون بدية مغلظة فى مالهم موزعة على عدد رؤسهم لتسببهم فى اهلاك المشهود عليه الخ (٦/ ٥٧٧)

وفى نهاية المحتاج: وخرج "بتعمدنا" اخطأنا فعليهم دية مخففة فى ماله لا على عاقلة (٨/ ٣١١)

وفيه: اذا رجعوا عن الشهادة قبل الحكم امتنع او بعده وقبل استيفاء مال استوفى او عقوبة لادمى كقصاص وحد قذف او لله تعالى كزنا وسرقة، فلا يستوفى لانها تسقط بالشبهة الخ (٨/ ٣١٠).

کیا گواہ غیر مسلم ہو سکتا ہے؟

س۔ کیا گواہ غیر مسلم ہوسکتا ہے؟ (اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)

الجواب حامدا ومصليا:

گواہی کا مسئلہ قضاء کے مسئلہ کی طرح ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کافر بالکل گواہ نہیں بن سکتا، یعنی نہ کسی مسلمان کے حق میں، اور نہ کسی کافر کے حق میں، جب کہ حنفیہ کے ہاں کافر کسی مسلمان کے حق میں گواہ نہیں بن سکتا، البتہ کافر کافر کے حق میں گواہ بن سکتا ہے (ملاحظہ ہوں فقہی عبارات)۔

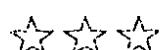
في المغني: من لم يكن من الرجال والنساء عاقلا مسلما بالغا عدلالم تجز شهادته، وجملته: انه يعتبر في الشاهد ستة شروط احدها ان يكون عاقلا الثاني: ان يكون مسلما، (الى ان قال:) وممن قال: لا تقبل شهادتهم الحسن وابن ابي ليلى والاوزاعي ومالک والشافعي وابو ثور وذهب طائفة من اهل العلم الى ان شهادة بعضهم على بعض تقبل الخ (۱۴/۱۷۳)

وفي حاشية الدسوقي: وانما تصح شهادة العدل وبينه بقوله: العدل اي حقيقة في عرف الفقهاء حر مسلم لا كافر ولو على مثله الخ (۴/۱۶۴)

في زاد المحتاج: شرط الشاهد مسلم حر مكلف عدل فلا تقبل شهادة الكافر على مسلم ولا على كافر خلافا لابي حنيفة في قبول شهادة الكافر على الكافر الخ (۴/۵۷۵)

وفي الدر المختار: تقبل من اهل الاهواء، ومن الذمي لو

عدلا فی دینهم جوهره، علی مثله وان اختلفا ملة الخ(۸/۱٦٧)

فی المبسوط للسرخسی: ورجم رسول الله ﷺ یهودیین دینا بشهادة اربعة منهم وعن ابی موسیؓ ان النبی ﷺ اجاز شهادة النصاری بعضهم علی بعض والسلف رحمهم الله کانو مجمعین علی هذا (۱۲/۱۳۵)

کیا قاضی کیلئے مسلمان ہونا شرط ہے؟

س۔ کیا قاضی کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے؟ (اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)

الجواب حامداً و مصلیاً

مسلمان کے حق میں قاضی کا مسلمان ہونا باتفاق ائمہ اربعہ ضروری ہے، خواہ مقدمہ حدود کا ہو، یا کسی اور باب سے متعلق ہو، البتہ غیر مسلم غیر مسلموں کے حق میں قاضی بن سکتا ہے یا نہیں؟ تو ائمہ ثلاثہؒ کے ہاں غیر مسلم غیر مسلموں کے حق میں بھی قاضی نہیں بن سکتا، اور حنفیہ کے ہاں بن سکتا ہے۔ (ملاحظہ ہوں فقہی عبارات)۔

فی الأحكام السلطانية للإمام الماوردیؒ: فلا يجوز تقليد القضاء إلا لمن كملت فيه سبع شرائط: الذكورية، والبلوغ، والعقل، والحرية، والإسلام والعدالة، والسلامة فی السمع والبصر والعلم...... وأما الإسلام فلأن الفاسق المسلم لا يجوز أن يلی فأولی أن لا يلی الكافر.

وفی حاشية الأحكام السلطانية: قال الله تعالی: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ قال الماوردی: ولا يجوز تقليد الكافر القضاء على الكافرين، وقال ابو حنيفة: يجوز تقليده القضاء بين أهل دينه الخ (۲/ ۶۰).

وفی كتاب ادب القضاء للقاضي شهاب الدين الشافعی المعروف بابن ابی الدم المتوفی ۶۴۲ هج: شرائط القضاء عشرة: الإسلام والحرية والذكورة والتكليف ...... واحترزنا بالإسلام والحرية والذكورة والتكليف عن الكافر

والعبد والمرأة والصبی، فهؤلاء لیسوا من أهل القضاء، وإن ولوا لم تنعقد ولا یتهم ولا احکام (ص ۱۲۷).

وفی زاد المحتاج: وشرط القاصی مسلم مکلف حر الخ (۵۱۲/۴)

وفی تبصرة الحکام لابن فرحون المالکی: وشروط القضاء التی لا یتم القضاة الابها ولا تعقد الولایة ولا یستدام عقدها الامعها عشرة: الاسلام فلا تصح من الکافر اتفاقا(۱۸/۱)

وفی حاشیة الدسوقی: اهل القضاء عدل العدالة تستلزم الاسلام والبلوغ الخ(۱۲۹/۴)

وفی المغنی : ولا یولی قاض حتی یکون بالغا عاقلا مسلما حر الخ(۱۲/۱۴)

فی الدر المختار : واهله اهل الشهادة ای ادائها علی المسلمین کذافی الحواشی السعدیة.

وفی الشامیة:وحاصله:ان شروط الشهادة من الاسلام والعقل شروط لصحة تولیته.

وفی الدر المختار:ان الکافر یجوز تقلیده لیحکم بین اهل الذمة ذکره الزیلعی فی التحکیم، الخ(۲۴/۸)

☆☆☆

بدکاری کے نتیجے میں اگر عورت کا حمل ظاہر ہو جائے لیکن کوئی گواہ نہ ہو، تو کیا عورت کو سزا دی جائیگی؟

س۔ بدکاری کے نتیجے میں اگر عورت کا حمل ظاہر ہوجائے لیکن کوئی گواہ نہ ہو، تو کیا عورت کو سزادی جائیگی؟ (اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)

الجواب حامداً و مصلیاً

اس سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ یعنی حضرت امام ابوحنیفہ، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا مسلک یہ ہے کہ حدزنا صرف دو طریقوں سے ثابت ہوسکتی ہے: اقرار یا شرعی شہادت۔

عورت کا حمل اگر ظاہر ہوجائے، تو محض حمل کا ظہور ثبوت حدزنا کے لئے کافی نہیں۔ جبکہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عورت غیر منکوحہ ہو، اور باندی بھی نہ ہو، یا منکوحہ ہو، لیکن شوہر اس کا مجبوب ہو، یا بچہ ہو، یا شوہر کے دخول سے چھ ماہ کم کے عرصہ میں اس کا مکمل بچہ پیدا ہوا، اور اکراہ کی کوئی علامت اس سے ظاہر نہ ہورہی ہو، تو ان تمام صورتوں میں عورت کا زنا محض حمل سے ثابت ہوجائے گا، اور اس پر حد جاری ہوگی۔ (ملاحظہ ہوں فقہی عبارات)

قال عمر بن الخطاب وهو جالس على منبر رسول ﷺ: ان الله قد بعث محمدا ﷺ... وان الرجم فی کتاب الله حق علی من زنی اذا احصن من الرجال والنساء اذا قامت البینة او کان الحبل او الاعتراف (مسلم شریف کتاب الحدود).

وفی التکملة: وبه استدل مالک رحمه الله تعالی علی ان

الزنا يثبت بظهور حمل غير متزوجة بمن يلحق به الولد بان لا تكون متزوجة او متزوجة بصبی او مجبوب او اتت به کاملا لدون ستة اشهر من دخول زوجها... وقال ابو حنيفة والشافعي واحمد رحمهم الله تعالىٰ: لا تحد بمجرد ظهور الحمل حتى تعترف بالزنا او يشهد اربعة شهود (۲/۴۳۳)

وفی الشرح الصغير للدردير: وثبت الزنا باقراره.. وبالبينة... او بحمل ای وثبت ایضا بظهور حمل غير متزوجة بمن يلحق به الولد ان لا تكون متزوجة اصلا، او متزوجة بصبی او مجبوب او اتت به کاملا لدون ستة اشهر من دخول زوجها (۴/ ۴۵۴)

وفی المغنی لابن قدامة: فصل: وإذا حبلت امرأةٌ لا زوج لها، ولا سيد، لم يلزمها الحد بذلک، وتسأل / فإن ادعت أنها أكرهت، أو وطئت بشبهة، أو لم تعترف بالزنی، لم تحد وهذا قول أبی حنيفة، والشافعي. وقال مالک: عليها الحد إذا كانت مقيمة غير غريبة، إلا أن تظهر أمارات الإكراه، بأن تأتی مستغيثة أو صارخة؛ لقول عمر، رضی الله عنه: والرجم واجب على كلّ من زنى من الرجال والنساء إذا كان محصناً، إذا قامت بينةٌ، أو كان الحبل أو الاعتراف وروى أن عثمان أتی بامرأة ولدت لستة أشهر، فأمر بها عثمان أن ترجم، فقال علی: ليس لک عليها سبيل، قال الله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾ : وهذا يدل على أنّه كان يرجُمُها بحَمْلِها، و ن عمر نحو

من هذا. وروى عن على، رضى الله عنه. أنه قال: يا أيُّها النَّاسُ، إن الزِّنى زِنَاء ان؛ زنا سرٍّ وزِنَى عَلانِيَةٍ، فزنى السرِّ أن يشْهدَ الشُّهودُ، فيكون الشهودُ أوَّلَ من يَرْمى، وزنى العَلانِيَة أنْ يظهرَ الحَبَلُ أو الاعتراف، فيكون الإمام أوَّل من يرمى وهذا قول سادة الصحابة، ولم يظهر لهم فى عصرهم مخالف، فيكون إجماعاً. ولنا، أنَّه يحتمل أنَّه منْ وط ءِ إكراهٍ أو شبهة، والحدُّ يسقط بالشبهاتِ. وقد قيل: إنَّ المرأةَ تحمل من غير وَط ء بأن يدخل ماءُ الرَّجُلِ فى فرْجِها، إمَّا بفعلها أو فعل غيرها. ولهذا تصورٌ حمل البكر، فقد وجدَ ذلك. وأما قولُ الصَّحابةِ، فقد اختلفتِ الرواية عنهم، فروى سعيد، حدَّثنا خلف بن خليفة، حدَّثنا أبو هاشمٍ، أنَ امرأة، رفعت إلى عمرَ بن الخَطَّاب، ليس لها زوج، وقد حملت، فسألها عمر، فقالت: إنِّى امرأةٌ ثقيلةُ الرَّأسِ، وقعَ عَلىَّ رجلٌ وأنا نائمةٌ، فما استيقظْتُ حتى فرغ. فَدَرَأ عنها الحَدَّ وروى النَّزَّالُ بن سَبْرَة، عن عمر، أنه أتى بامرأةٍ حامل، فادَّعَتْ أنَّها أكرهت، فقال: خَلِّ سَبِيلَها. وكتبَ إلى أمراءِ الأجناد، أنْ لا يُقْتَلَ أحَدٌ إلا بإذْنِه. وروىَ عن علىٍّ، وابنِ عباس، أنهما قالا: إذا كانَ فى الحدّ لعلَّ وعَسَىَ، فهو مُعَطَّل. وروى الدَّارَ قطْنِيُّ بإسنادهِ عن عبد الله بن مسعود، ومعاذ بن جَبَلٍ، وعقبة بن عامر، أنَّهم قالوا: إذا اشتَبهَ عليك الحدُّ، فادْرَأْ ما استَطعْتَ. ولا خلافَ فى أنَّ الحَدَّ يُدْرَأُ بالشُّبهاتِ، وهى متحقِّقَةٌ ههُنا.

وفى التشريع الجنائي: القرائن. القرينة المعتبرة فى الزنا هى ظهور الحمل فى امرأة غير متزوجة أولا يعرف لها زوج ويلحق بغير المتزوجة من تزوجت بصبى لم يبلغ الحلم أو بمجبوب ومن تزوجت بالغا فولدت لأقل من ستة أشهر والأصل، فى اعتبار قرينة الحمل دليلا على الزنا قول أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وفعلهم: فعمر رضى الله عنه يقول الرجم واجب على كل من زنا من الرجال والنساء إذا كان محصنا إذا أقامت بينة أو كان الحبل أو الاعتراف وروى عن عثمان رضى الله عنه أنه أتى بامرأة ولدت لستة أشهر كاملة فرأى عثمان أن ترجم فقال على ليس لك عليها سبيل قال الله تعالى ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾.

وروى عن على رضى الله عنه أنه قال: يا أيها الناس إن الزنا زنيان زنا سر وزنا علانية فزنا السر أن يشهد الشهود فيكون الشهود أول من يرمى وزنا العلانية أن يظهر الحبل والاعتراف، هذا هو قول الصحابة ولم يظهر لهم مخالف في عصرهم فيكون إجماعاً.

والحمل ليس قرينة قاطعة على الزنا بل هو قرينة تقبل الدليل العكسى فيجوز إثبات أن الحمل حدث من غير زنا ويجب درء الحد عن الحامل كلما قامت شبهة فى حصول الزنا أو حصوله طوعا فإذا كان هناك مثلا احتمال بأن الحمل كان نتيجة وط ء بإكراه أو بخطأ وجب درء الحد وإذا كان هناك احتمال بأن الحمل حدث دون إيلاج

لبقاء البكارة امتنع الحد إذ قد تحمل المرأة من غير إيلاج بأن يدخل ماء الرجل في فرجها إما بفعلها أو بفعل غيرها أو نتيجة وطء خارج الفرج ويرى أبو حنيفة والشافعي واحمد أنه إذا لم يكن دليل على الزنا غير الحمل فادعت المرأة أنها أكرهت أو وطئت بشبهة فلا حد عليها فإذا لم تدع إكراها ولا وطأ بشبهة فلا حد عليها أيضاً مالم تعترف بالزنا لأن الحد أصلا لا يجب إلا بينة أو بإقرار (١) (٢/٣٤٠)

زنا بالجبر حرابہ میں شامل ہے یا حد میں؟ اگر حرابہ میں شامل ہو تو کیا اس کی سزا موت ہو سکتی ہے؟

س۔ زنا بالجبر حرابہ میں شامل ہے یا حد میں؟ اگر حرابہ میں شامل ہو تو کیا اس کی سزا موت ہوسکتی ہے؟ (اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)

الجواب حامدا و مصليا:

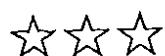
زنا بالجبر جرم زنا کا ایک فرد ہے، جبکہ حرابہ اس سے مختلف جرم ہے، لہٰذا زنا بالجبر کی صورت میں حد زنا ہی جاری ہوگی، نہ کہ حد حرابہ، فقہاء کرام نے زنا کی جو تعریف کی ہے وہ حرابہ پر صادق نہیں آتی، اور حرابہ کی جو تعریف کی ہے وہ زنا پر صادق نہیں آتی۔ (ملاحظہ ہوں فقہی عبارات)

فی التشریع الجنائی : الحرابة هی قطع الطريق أو هی السرقة الكبرى (۶۳۸/۲).

وفی تكملة فتح الملهم: الحرابة هی قطع الطريق وهو الخروج لأخذ المال على سبيل المغالبة على وجه يمتنع المارة عن المرور وينقطع الطريق (۳۰۸/۲).

وفی المغنی لابن قدامة: والمحاربون الذين يعرضون للقوم بالسلاح فی الصحراء فيغصبونهم المال مجاهرة (۴۷۴/۱۲).

وفی الشرح الصغير: المحارب الذی يترتب عليه أحكام الحرابة قاطع الطريق أی مخيفها لمنع سلوک أی مرور فيها أو آخذ مال محترم على وجه يتعذر منه الغوث (۴۹۱/۴).

وفى تحفة المحتاج مع حواشى الشرواني. باب قاطع الطريق سمى بذلك لمنعه المرور فيها ببروزه لأخذ مال أو قتل أو إرهاب مكابرة اعتمادا على القوة مع عدم الغوث، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ الآية (١٥٧/٩).

رجم کی سزا کا حکم سورۂ نور کے نزول سے پہلے ہے یا بعد میں؟

س۔ سزا کے رجم کا حکم سورۃ نور کے نزول سے پہلے ہے یا بعد میں؟ (اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)

الجواب حامدا ومصلیا:

تحقیق کے مطابق دلائل کی روشنی میں راجح یہی ہے کہ سوزہ نور رجم کے واقعات سے پہلے نازل ہوئی ہے۔ کیونکہ سورہ نور سن پانچ ہجری یا زیادہ سے زیادہ سن چھ ہجری میں نازل ہوئی ہے، جبکہ رجم کے سارے واقعات سن چھ ہجری کے بعد پیش آئے ہیں، جس کی تائید بہت سے دلائل سے ہو رہی ہے۔ (ملاحظہ ہو عبارت)

فی تکملة فتح الملهم: فالراجح اذن ان سورة النور نزلت فی السنة الخامسة من الهجرة وغاية ما فی الباب ان تکون نزلت فی السنة السادسة وان واقعات الرجم کلها وقعت بعد هذه السنة وتدل علی ذلک دلائل کثيرة:

١ – إن أول واقعات الرجم واقعة اليهوديين، لما أخرجه عبد الرزاق فی مصنفه ٧: ٣١٦ رقم ٣٣٣٠ عن أبی هريرة، قال: "أول مرجوم رجمه رسول الله ﷺ من اليهود" ولما سيأتی عند المصنف أن النبی ﷺ قال بعد رجم اليهوديين: "أللهم إنی أول من أحيا أمرک إذ أماتوه"، ولما أخرجه أحمد فی مسنده ١٥ : ٢٦١ عن ابن عباس أنه قال بعد حکاية قصة اليهوديين : "فکان مما صنع الله عزوجل لرسوله فی تحقيق الزنا منهما".

وقد ذكر صاحب السيرة الحلبية ٢: ٣٣٤ أن رجم اليهود وقع في السنة الرابعة، ولكنه لم يأت على ذلك بدليل، وحقق الحافظ في الفتح ١٢: ١٥٢ (باب أحكام أهل الذمة) أنه إنما وقع بعد فتح مكة في السنة الثامنة، واستدل على ذلك بأنه شهده عبد الله بن الحارث ابن الجزء رضى الله عنه، لأنه يقول بعد حكاية قصة اليهوديين: "فكنت فيمن رجمهما" رواه البزار والطبراني، كما في مجمع الزوائد ٦: ٢٧١، وأن عبد الله بن الحارث إنما قدم المدينة مسلما مع والده بعد فتح مكة.

قال العبد الضعيف عفا الله عنه: ويؤيده أيضا أن أبا هريرة كان مع النبي ﷺ حين أتاه اليهود في هذه القضية، لما أخرجه ابن جرير في تفسير سورة المائدة ٦: ٣٥ عنه، قال "كنت جالسا عند رسول الله ﷺ إذ جاء رجل من اليهود الخ" وثابت أن أبا هريرة إنما أسلم في السنة السابعة، فلا جرم أن رجم اليهود إنما وقع بعد السنة السابعة.

ويؤيده أيضا أن الزانيين كانا من أهل فدك، وإن أهل خيبر هم الذين بعثوا بهذه القضية إلى رسول الله ﷺ كما تقدم في رواية مسند الحميدي، فالظاهر أنهم فعلوا ذلك بعدما جاءت خيبر تحت حكمه ﷺ في السنة السابعة، وما ذكره الحافظ في الفتح ١٢: ١٦٧ عن ابن العربي عن الطبري: "وكانت خيبر حينئذ حربا" لم أجده في تفسير

الطبری، وما ذکره وجدت له سندا یعتمد علیه، وإنما ذکره بعض المفسرون بدون إسناد، ویعارضه ما ذکره البخاری أنهم کانوا أهل ذمة، ذکره العینی فی باب الرجم فی البلاط من عمدة القاری ١١: ١٥٣ عن ابن الطلاع.

ثم قد أسلفنا عن الحمیدی فی مسنده ٢: ٥٤١ أن الذین بعثوا بهذه القضیة إلی إخوانهم من أهل المدینة قالوا لهم: "فإن أمرکم بالجلد فخذوه عنه، وإن أمرکم بالرجم فلا تأخذوه عنه" وهو یدل علی أن عقوبة الزانی فی الإسلام بالجلد کانت قد اشتهرت حینئذ. وإن عقوبة الجلد إنما عرفت بسورة النور، لأن عقوبة الزانی قبل ذلک کانت حبسا، کما هو مذکور فی سورة النساء. فالظاهر أن هذه الواقعة کانت بعد نزول سورة النور.

وأخیراً، ولیس آخرا، إن آیات سورة المائدة التی ذکرناها فی أول هذا المبحث قد نزلت فی قصة الیهودیین، وإن سورة المائدة من آخر القرآن تنزیلا، لما رواه السیوطی فی الدر المنثور ٢: ٢٥٢ عن حمزة بن حبیب، وعطیة بن قیس أن النبی ﷺ قال: "المائدة من آخر القرآن تنزیلا، فأحلوا حلالها، وحرموا حراما" وقد ذکر المفسرون أن المائدة نزلت بعضها فی الحدیبیة، وبعضها فی فتح مکة، وبعضها فی حجة الوداع. کما فی تفسیر القرطبی ٦: ٣٠ ویظهر منه أن أقدم ما نزل من المائدة لا یتقدم علی الحدیبیة، وإنها وقعت فی السنة السادسة. فغایة ما فی

الباب أن تكون هذه الآيات نزلت بعد الحديبية، ولما كانت غزوة بني المصطلق متقدمة عليها، فإن سورة النور نزلت قبلها.

واعترض بعض الناس على ذلك بأن قصة اليهود تدل على أن اليهود كانوا مقيمين إذ ذاك بالمدينة، وقد وقع إجلاء بني النضير فى السنة الثانية، وقتل بنى قريظة فى السنة الخامسة، فلتكن قصة زنا اليهوديين قبل الخامسة، وقبل سورة النور.

ولكن هذا الاستدلال غير مستقيم، أما أولا فلأن غاية ما يثبت منه أن قصة زنا اليهوديين وقعت بعد قتل بنى قريظة، ولكنه لا يدل على كونها قبل سورة النور، لأن قتل بنى قريظة وقع بعد وقعة الأحزاب متصلا، وقدمنا عن موسى بن عقبة أن غزوة بنى المصطلق التى نزلت فيها سورة النور وقعت قبل غزوة الأحزاب.

وأما ثانيا، فلأن اليهود لم يستأصلوا بعد قتل بنى قريظة من شأنهم، وإنما بقى منهم بالمدينة بقايا، ويدل على ذلك ما أخرجه البخارى وغيره أن درع النبى ﷺ كان مرهونا عند رجل من اليهود عند وفاته ﷺ.

ويقول السمهودى فى وفاء الوفاء ١ : ٣٠٩ : "إن إجلاء من بقى من طوائف اليهود بالمدينة كان بعد قتل قريظة" ثم ذكر بعد ذلك أن الطوائف الباقية من اليهود إنما أخرجوا من المدينة بعد السنة السابعة من الهجرة، ولم يزل بيت

المدارس باقيا إلى السنة. ثم ذكر فى موضع آخر من وفاء الوفاء ١ : ١٦٣ أن يهودا من بنى ناغصة لم يزالوا مقيمين فى شعب بنى حرام، حتى نقلهم سيدنا عمر رضى الله عنه إلى قريب من مسجد الفتح.

فلما ثبت أن رجم اليهوديين أول ما وقع من واقعات الرجم، وأنه وقع بعد السنة السابعة فسائر واقعات الرجم متأخرة عن آية سورة النور، فلا يمكن نسخها بسورة النور.

٢- وأما واقعة رجم ماعز رضى الله عنه فلم يثبت لى تاريخها فى شيء من الروايات الصحيحة. غير أنه أخرج الحاكم فى مستدركه ٤ : ٣٦١ عن ابن عباس فى قصة ماعز: "ثم قال رسول الله ﷺ لمن كان معه: أبصاحبكم مس؟ قال ابن عباس: فنظرت إلى القوم لأشير عليهم، فلم يلتفت إلى منهم أحد... الخ" مما يدل على أن ابن عباس رضى الله عنه كان حاضرا حين جاء ماعز رضى الله عنه إلى النبى ﷺ، وإن ابن عباس إنما جاء المدينة مع أمه فى السنة التاسعة، كما صرح به الحافظ فى الفتح ١٢ : ١٠٦، فيظهر منه أن قصة ماعز كانت فى السنة التاسعة أو بعدها، ولكن رواية الحاكم هذه مروية عن حفص بن عمر العدلى، وقد ضعفه أكثر المحدثين، ورموه بالأوهام فى الأسانيد، والاختلاط فى الأسماء، كما فى التهذيب ٢: ٤١٠، ومن ثم تعقب الذهبى تصحيح الحاكم لهذا الحديث، فلا يوثق بهذه الرواية.

ولكن رجم اليهوديين كان قبل قصة ماعز رضى الله عنه كما أسلفنا، فلا جرم أنها وقعت بعد السنة السابعة، وبعد نزول سورة النور.

٣– وأما رجم الغامدية فقد ثبت بعدة روايات صحيحة أنه وقع بعد نزول سورة النور، لأنه سيأتى عند المصنف فى هذا الباب فى حديث بريدة رضى الله عنه أن خالد بن الوليد رضى الله عنه رماها بحجر، وإن خالد بن الوليد رضى الله عنه إنما جاء إلى المدينة مسلما فى السنة الثامنة من الهجرة، كما يقول هو بنفسه فى قصة إسلامه: "قدمنا المدينة على رسول الله ﷺ أول يوم من صفر سنة ثمان" راجع طبقات ابن سعد ٤ : ٢٥٢.

وما قاله بعض المؤرخين أنه أسلم يوم الحديبية فى السنة الخامسة فهو وهم، صرح به الحافظ فى الإصابة ١ : ٤١٣ وابن الأثير فى أسد الغابة ٢ : ٩٣، ولعل منشأ الوهم أنه رضى الله عنه وقع فى قلبه الإسلام عند الحديبية، ولكنه لم يتفق له الإسلام إلا فى السنة الثامنة، كما حكى هو بنفسه فى قصة إسلامه، راجع لها البداية والنهاية ٤ : ٢٣٨ إلى ٢٤٠ فى واقعات السنة الثامنة. فلعل ذكره الجنوح إلى الإسلام لبس على بعض الرواة تاريخ إسلامه.

ثم لو سلم إسلامه بعد الحديبية على سبيل الفرض، فإنه يثبت به على الأقل أن قصة الغامدية وقعت بعد الحديبية، وقدمنا أن سورة النور نزلت فى غزوة بنى المصطلق،

وكانت قبل الحديبية بكثير.

ومن هنا صرح غير واحد من المحدثين أن قصة الغامدية وقعت في السنة التاسعة، راجع السيرة الحلبية ٣ : ٥٠٢ وأوجز المسالك ٦ : ١٣ باب ما جاء فى الرجم.

٣- وأما قصة العسيف فقد ثبت بعدة دلائل أنها كانت بعد نزول سورة النور:

أما أولا فلأن أباه قال للنبى ﷺ : "إن ابنى هذا كان عسيفا على هذا، فزنى بامرأته، فافتديت منه بمائة شاة وخادم، ثم سألت رجالا من أهل العلم، فأخبرونى أن على ابنى جلد مائة وتغريب عام" مما يدل على أن عقوبة مائة جلدة للزانى كانت مشروعة حينئذ، ولم تشرع هذه العقوبة إلا بنزول آية الجلدة فى سورة النور، وكانت عقوبة الزنا قبل ذلك الحبس فى البيوت، وقد صرح بذلك ابن عباس حيث قال: "كن يحبسن فى البيوت، فإذا ماتت ماتت، وإن عاشت عاشت، حتى نزلت هذه الآية فى النور الزانية والزانى الخ" أخرجه الطبرانى، كما فى مجمع الزوائد ٦ : ٢٦٣، فقول أهل العلم هذا من أثبت الشهادات الداخلية على أن هذه القصة كانت بعد سورة النور.

وأما ثانيا، فإن قصة العسيف شهدها أبوهريرة رضى الله عنه، حيث قال : "كنا عند النبى ﷺ فقام رجل" أخرجه البخارى فى باب الاعتراف بالزنا. وإن أبا هريرة إنما أسلم فى السنة السابعة فثبت، والحمد لله تعالى، أن واقعات

الرجم كلها وقعت بعد نزول سورة النور. ثم إن حكم رجم الزانی الثيب لم يثبت بهذه الواقعات فقط، وإنما ثبت بأحاديث قولية كثيرة، مثل حديث عبادة بن الصامت رضى الله عنه، الذى مر فى الباب السابق، وإنه ورد بعد نزول آية النور قطعا، لأنه أول حديث ذكر حكم الزانی بعدما كان عقوبته الحبس، وإنه مشتمل على عقوبة مائة جلدة، التى لم تثبت إلا بسورة النور.

وكذلك قوله عليه السلام: ''الولد للفراش، وللعاهر الحجر'' قد تكلم به النبی ﷺ فى خطبة حجة الوداع بعد نزول سورة النور بكثير، وقد ذكرنا أنه حديث متواتر.

ثم لم يزل الخلفاء الراشدون، وجميع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، يعتقدون الرجم كحكم شرعى محكم، ولم يرد عن أحد منهم القول بنسخه، فالقول بنسخ حكم الرجم قول باطل لا دليل عليه.

تعزیر کی کم سے کم مقدار کیا ہے؟

س۔ تعزیر کی کم سے کم مقدار کیا ہے؟ (اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)

الجواب حامدا و مصليا:

ائمہ ثلاثہؒ کی عبارات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں تعزیر کی کم از کم مقدار قاضی کی صوابدید پر ہے، البتہ حنفیہ کے ہاں اس میں مندرجہ ذیل اقوال ہیں:

الف: تعزیز کی کم سے کم مقدار تین کوڑے ہیں۔

ب: کم از کم مقدار قاضی کی صوابدید پر ہے۔

ج: جرم کی نوعیت کو دیکھا جائیگا، اور اس کے مطابق قاضی تعزیر کی مقدار متعین کریگا۔

د: تعزیری جرم کا تعلق جس باب سے ہو، تعزیر کی کم از کم مقدار اس باب کی حد کے قریب قریب ہوگی۔ مثلاً اگر کسی نے کسی اجنبیہ کو چوما یا اسکو چھوا، تو اس کی تعزیر حد زنا کے قریب ہوگی۔ (ملاحظہ ہوں فقہی عبارات)

فی الهداية مع الفتح: واقله ثلاث جلدات وذكر مشائخنا: ان ادناه على ما راه الامام فيقدر بقدرما يعلم انه ينزجر لانه يختلف باختلاف الناس وعن ابى يوسف: انه على قدر عظم الجرم وصغره، وعنه:انه يقرب كل نوع من بابه، فيقرب المس والقبلة من حدا الزنا والقذف بغير الزنا من حد القذف (۵/۱۱٦)

وفى روضة الطالبين للنووى: واما قدر التعزير فان كان من

غیر جنس الحد کا لجس تعلق باجتهاد الامام ان رأی
الجلد فیجب ان ینقص عن الحد (١٠/١٧٤)
وفی المغنی :فلیس اقله مقدر الانه لو تقدر لکان حدا ولان
النبی ﷺ قدر اکثره ولم یقدر اقله فیر جع فیه الی اجتهاد
الامام فیما یراه وما یقتضیه حال الشخص الخ (١٢/٥٢٥)

احصان کی تعریف کیا ہے؟ نیز اگر بیوی کتابیہ ہو تو کیا اس کا مسلم شوہر محصن سمجھا جائیگا؟

س: احصان کی تعریف کیا ہے؟ نیز اگر بیوی کتابیہ ہو تو کیا ای کا مسلم شوہر محصن سمجھا جائے گا؟ (اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)

الجواب حامداً و مصلیاً

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک احصان ثابت ہونے کے لئے ان شرائط کا پایا جانا ضروری ہے: آزاد ہو، عاقل ہو، بالغ ہو، مسلمان ہو، اور نکاح صحیح کے ساتھ ساتھ اپنی بیوی کے ساتھ کم از کم ایک بار جماع کر چکا ہو۔

شافعیہ اور حنابلہؒ کے ہاں بھی احصان کے لئے یہی شرائط ضروری ہیں، البتہ ان کے ہاں اسلام شرط نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ اگر شوہر مسلمان ہو، اور اس کی بیوی کتابیہ ہو، اور وہ نکاح صحیح کے ساتھ اس کتابیہ کے ساتھ جماع بھی کر چکا ہو، تو کیا اس صورت میں یہ شوہر شرعاً محصن سمجھا جائے گا، جن حضرات کے نزدیک اسلام شرط نہیں، یعنی حنابلہ اور شافعیہ، ان کے نزدیک تو بات بالکل واضح ہے، کیونکہ ان کے ہاں تو اگر دونوں میاں بیوی مسلمان نہ ہوں تو بھی احصان ثابت ہوگا، حضرت امام مالکؒ کے نزدیک احصان کے لئے اسلام شرط ہے اور وہ شرط یہاں شوہر میں موجود ہے، اس لئے ان کے نزدیک بھی شوہر محصن ہو جائے گا، اور حنفیہ کے ہاں احصان کی شرائط میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جو شرطیں احصان کے لئے ضروری ہیں، وہ میاں بیوی دونوں میں جماع کے وقت موجود ہوں، اور مذکورہ صورت میں چونکہ یہ شرط موجود نہیں، اس لئے کہ بیوی مسلمان نہیں، لہٰذا حنفیہ کے ہاں شوہر محصن نہیں ہوگا۔ (ملاحظہ ہوں فقہی عبارات)

في الهداية مع الفتح: واحصان الرجم ان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها على صفة الاحصان (۵/ ۲۴).

وفي الشرح الصغير للدرديو وهو حر مسلم مكلف، ومتى اختل شرط لا يكون محصنا فلا يرحم (۴/ ۳۵۵)

في معنى المحتاج: وحد المحصن الرجم، وهو مكلف حر لو ذمي في عيب حشفة بقبل في نكاح صحيح لا فاسد في الاظهر (۴/ ۱۳۶)

وفي المغني: ولا يشترط الاسلام في الاحصان بهذا قال الزهري والشافعي فعلى هذا يكون الذميان محصنين، فان تزوج المسلم ذمية فوطئها صارا محصنين، عن احمد رواية اخرى في الذمية لا تحصن المسلم، وقال عطاء والنخعي والشعبي ومجاهد والثوري: هو شرط الاحصان فلا يكون الكافر محصنا، ولا تحصن الذمية مسلما، لان ابن عمر روى ان النبي ﷺ قال: من اشرک بالله فليس بمحصن، ولانه احصان من شرطه الحرية فكان الاسلام شرطا فيه كاحصان القذف، وقال مالک كقولهم، الا ان الذمية تحصن المسلم بناء على اصله في انه لا يعتبر الكمال في الزوجين، ولنا ما روى مالک عن نافع عن ابن عمر انه قال: جاء اليهود الى رسول الله ﷺ فذكروا له ان رجلا منهم وامرأة زنيا وذكر الحديث فامر بهما رسول الله ﷺ فرجما، متفق عليه (۱۲/ ۳۱۷)

كذا فی تکملة فتح الملهم (٢/٢٦٨)

وفي الهداية مع الفتح: وشرط صفة الاحصان فيهما عند الحصول حتى لو دخل بالمنكوحة او المملوكة او المجنونة او الصبية لا يكون محصنا، وكذا اذا كان الزوج موصوفا باحدى هذه الصفات، وهى حرة مسلمة عاقلة بالغة، لان النعمة لا تتكامل، اذ الطبع ينفر عن صحبة المجنونة... ولا ائتلاف مع الاختلاف فى الدين ... وقوله عليه السلام: لا تحصن المسلم اليهودية ولا النصرانية، الحديث (٥/٢٥)

وفى المغنى لابن قدامة: الشرط الرابع ان يوجد الكمال فيهما جميعا حال الوطء فيطأ الرجل العاقل الحر امرأة عاقلة حرة، وهذا قول ابى حنيفة واصحابه، ونحوه قول عطاء والحسن وابن سيرين والنخعى وقتادة والثورى واسحاق الخ (١٢/٣١٧).

حدود کے مسائل میں خواتین کی شہادت کی قبولیت وعدم قبولیت کا کیا حکم ہے؟

س۔ حدود کے مسائل میں خواتین کی شہادت کی قبولیت وعدم قبولیت کا کیا حکم ہے؟
(اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)

الجواب حامدا ومصليا:

حد زنا میں عورتوں کی شہادت سے متعلق آنحضرت ﷺ کے زمانہ سے یہ طریقہ چلا آرہا ہے کہ حدود میں خواتین کی شہادت جائز نہیں، چنانچہ امام ابن شہاب زہریؒ کی روایت ہے کہ:

مضت السنة من رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده الا تجوز شهادة النساء فى الحدود (مصنف ابن شيبه ۵/۵۳۳).

"آنحضرت ﷺ کے زمانہ اور آپ کے بعد دونوں خلفاء کے زمانہ سے یہ سنت چلی آرہی ہے کہ حدود میں عورتوں کی شہادت جائز نہیں"۔

یاد رکھنا چاہئے کہ صحابی یا تابعی جب "سنت" کا لفظ اطلاق کے ساتھ استعمال کریں۔ تو اس سے مراد آنحضرت ﷺ کی سنت ہوتی ہے، اور وہ حدیث حکما مرفوع سمجھی جاتی ہے، لہٰذا اس اصول کی بناء پر امام زہریؒ کا مذکورہ اثر بحکم حدیث مرفوع ہے، چنانچہ اعلاء السنن میں مذکور ہے:

"واعلم ان لفظ السنة يدخل فى المرفوع عندهم، قال ابن عبد البر فى التقصى: ان الصحابى اذا اطلق اسم السنة فالمراد به سنة النبى ﷺ (الى قوله) ولو قال مثل ذلك تابعى، هذا حاله فهو ايضا مرفوع حكما الخ".

پھر اس مسئلہ میں صحابہ کرام اور کبار تابعین کا تعامل اور کثیر مستند آثار موجود ہیں، جن میں اس بات کی صراحت ہے کہ حدود میں خواتین کی شہادت جائز نہیں، چند آثار بطور نمونہ ملاحظہ ہوں:

"اخرج عبد الرزاق فی مصنفه اخبرنا الحسن بن عمارة عن الحکم بن عتیبة ان علی بن ابی طالب قال : لا تجوز شهادة النساء فی الحدود والدماء (نصب الرایة ۴/۷۹).

"عن ابراهیم قال: لا تجوز شهادة النساء فی الحدود (موطأ إمام مالک ۲/۷۲۳).

"عن عامر قال: لا تجوز شهادة النساء فی الحدود)مصنف ابن شیبه ۵/۵۲۳).

"عن الشعبی قال: لا تجوز شهادة امرأة فی حد (ایضا).

واخرج عن الشعبی والنخعی والحسن والضحاک قالوا: لا تجوز شهادة النساء فی الحدود (نصب الرایة ۴/۷۹).

خلاصہ یہ کہ اس سلسلہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ، امام زہری، امام شعبی، امام ابراہیم نخعی، امام حسن بصری، ضحاک، اور حماد جیسے کبار تابعین کے آثار بھی متفق ہیں کہ حدود میں خواتین کی گواہی معتبر نہیں، یہی وجہ ہے کہ اس مسئلہ میں جمہور امت کا موقف یہی ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں، اور یہی چاروں ائمہ کرام کا بھی مسلک ہے، جیسا کہ علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے فرمایا ہے:

"وجمهور العلماء علی انه یشترط ان یکونوا رجالا احرارا فلا تقبل شهادة النساء ولا العبید وبه یقول مالک والشافعی واصحاب الرأی الخ (المغنی مع الشرح الکبیر ۵/۲).

واللہ تعالیٰ اعلم

عدالت کی دی ہوئی سزا کو
معاف کرنے کی شرعی حیثیت

عدالتوں کی دی ہوئی سزاؤں کو
معاف کرنے کی شرعی حیثیت

برادر گرامی و محترم جناب مفتی صاحب زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

جیسا کہ فون پر عرض کیا، کونسل کا ۱۴۶ واں اجلاس ان شاء اللہ ۲۱۔ ۲۲ جنوری ۲۰۰۲ء کو انعقاد پذیر ہوگا۔ خیال یہ ہے کہ ۲۰ تاریخ کو (بروز اتوار) کمیٹی برائے اصلاح قیدیاں و جیل خانہ جات (Prisoner Committee) کا اجلاس منعقد کرلیا جائے۔ سید افضل حیدر صاحب اس کے کنوینر ہیں۔ جیل کے قواعد و قوانین اور عمومی احوال کی شرعی نقطہ نظر سے اصلاح کے علاوہ دو اہم اصولی امور پر کمیٹی نے کونسل کے غور کے لئے تجاویز مرتب کرنی ہیں:

۱...... شریعت اسلامی میں قید کی سزا کا جواز یا عدم جواز۔

۲...... عدالتوں کی طرف سے دی گئی سزاؤں کی کلی یا جزوی معافی (منجانب صدر پاکستان، صوبائی گورنر صاحبان اور جیل افسران از روئے جیل مینوئل) کی شرعی حیثیت۔

آپ کی خدمت میں خصوصی گزارش یہ ہے کہ ان دونوں مسائل پر اپنی رائے تحریراً کمیٹی کے استفادہ کے لئے ۱۰ جنوری تک ارسال فرماسکیں تو بے حد ممنون ہوں گا تاکہ کمیٹی ۲۰ تاریخ کو منعقد ہونے والی اپنی میٹنگ میں اس سے استفادہ کرسکے۔ اپنی اس گزارش کا بھی اعادہ کرتا ہوں کہ آپ اتوار ۲۰

جنوری کو اس کمیٹی کی میٹنگ میں شریک ہونے کی بھی بھرپور کوشش فرمائیں۔
والسلام

نیاز کیش
ڈاکٹر شیر محمد زمان
(ایس ایم زمان)

نوٹ ریکارڈ دیکھنے پر معلوم ہوا ہے کہ مسئلہ مذکورہ نمبر ا پر مولانا جسٹس محمد تقی عثمانی صاحب کی رائے آچکی ہے اس لئے اس مسئلہ پر تحریر کی زحمت نہ فرمائیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم

اسلامی شریعت کی رو سے بنیادی طور پر سزاؤں کی تین قسمیں ہیں، (ا۔ حدود، ۲۔ قصاص، ۳۔ تعزیرات)

عدالت کی طرف سے دی ہوئی ان تینوں سزاؤں کو کم یا ختم کرنے کے سلسلہ میں اتنی بات تو مشترک ہے کہ اگر اوپر کی عدالت (عدالت اپیل) نے کسی قانونی (شرعی) نکتہ کی بناء پر قرار دیا کہ نیچے کی عدالت کے فیصلے میں وہ شرائط پوری موجود نہیں ہیں، جو اس سزا کے اجراء کے لئے لازمی ہیں، اور اس بناء پر اوپر کی عدالت (عدالت اپیل) نے کسی حد یا قصاص کو ختم کر دیا، یا تعزیر میں کمی کر دی، تو شرعاً اس کی گنجائش ہے، کیونکہ درحقیقت یہ سزا کی معافی نہیں، بلکہ عدم ثبوت کی بناء پر فیصلہ کی تبدیلی ہے۔

لیکن جہاں تک ان سزاؤں کی معافی کا معاملہ ہے، تو اس میں درج ذیل تفصیل ہے:

تعزیرات: تعزیر کی دو قسمیں ہیں:

۱............ تعزیر جو حق اللہ کی وجہ سے ہو، مثلاً کسی نے کسی اجنبی عورت کا بوسہ لیا، یا ایسی مجلس میں شرکت کی جو فسق وفجور پر مشتمل ہو، یا رمضان میں کسی شرعی عذر کے بغیر روزہ توڑا، یا جان بوجھ کر نماز ترک کر دی، وغیرہ۔

۲............ تعزیر جو حق العبد کی وجہ سے ہو، مثلاً کسی نے کسی مسلمان کو کافر کہا، یا جو شخص فاسق نہ ہو، اس کو فاسق کہا، یا اس کو خبیث کہا، یا فاجر کہا، وغیرہ۔

جو تعزیر حق اللہ کی وجہ سے ہو، حضرات حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بعض صورتوں میں یہ تعزیر نافذ کرنا حاکم پر واجب ہوتا ہے، اور بعض صورتوں میں واجب نہیں ہوتا، یعنی اگر مجرم کے حالات یا علامات وقرائن سے حاکم کو یہ غالب گمان ہو کہ مجرم کی اصلاح نہیں ہوئی ہے، اور نہ ہی تعزیر کے بغیر اس کی اصلاح ہونے کی توقع ہے، تو اس صورت میں حاکم پر تعزیر نافذ کرنا واجب اور ضروری ہے، اور اگر مجرم کے حالات یا علامات وقرائن سے حاکم کو غالب گمان ہو کہ مجرم کی اصلاح ہو چکی ہے، یا تعزیر کے بغیر بھی اس کی اصلاح ہونے کی توقع ہے، تو اس صورت میں حاکم پر تعزیر نافذ کرنا واجب نہیں، اور اس کے لئے ترک جائز ہے، جبکہ حضرات شافعیہ کے ہاں حاکم پر حقوق اللہ کی وجہ سے تعزیر قائم کرنا کسی بھی صورت میں حتمی طور پر واجب نہیں، بلکہ اس کی صوابدید پر ہے، مناسب سمجھے تو تعزیر جاری کرے، اور مناسب سمجھے تو جاری نہ کرے۔

اور جو تعزیر حق العبد کی وجہ سے ہو، حضرات حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں اس میں تعزیر معاف کرنے یا ساقط کرنے کا اختیار صرف اسی شخص کو ہے، جس کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے، کسی حاکم وغیرہ کو یہ حق نہیں کہ وہ حق العبد سے متعلق تعزیر کو معاف یا ساقط کرے، جبکہ حضرات شافعیہ کے ہاں دونوں قول

ہیں، یعنی ایک قول وہی ہے، جو جمہور فقہاء کا ہے، اور وہ یہ کہ یہ تعزیر حاکم وغیرہ معاف یا ساقط نہیں کر سکتا، بلکہ یہ حق صرف متأثرہ بندہ کو ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ حق اللہ کی طرح حاکم یہ حق بھی معاف کر سکتا ہے، بعض اہل الترجیح علماء شافعیہ نے پہلے قول کو ترجیح دی ہے، اور بعض نے دوسرے قول کو۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تعزیر کا تعلق اگر حق اللہ سے ہے، اور عدالت نے اس میں کوئی سزا جاری کی ہے، لیکن کسی مجرم کے خصوصی حالات یا علامات وقرائن سے یہ بات واضح ہو کہ مجرم کی اصلاح ہو گئی ہے، یا تعزیری سزا کے بغیر بھی اس کی اصلاح ہو جانے کا غالب گمان ہو تو اس صورت میں اس کی گنجائش ہے کہ عدالت کی دی ہوئی سزا کو کوئی ایسی عدالت یا کوئی ایسا منصب دار جزوی یا کلی طور پر معاف کر دے، جس کو ملکی قانون نے اس کا اختیار دیا ہو، تو جس حد تک جن شرائط کے ساتھ قانون نے اس کو اختیار دیا ہے، اسی حد تک انہی شرائط کے ساتھ اسے ایسے کرنے کا شرعاً بھی اختیار ہو گا۔

اس کی دو وجہ ہیں: ایک یہ کہ تعزیر کی کوئی خاص صورت، کوئی خاص طریقہ یا کوئی خاص مقدار شریعت نے ایسی مقرر نہیں کی، جس میں کمی بیشی کسی کو جائز نہ ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ عدالت ملکی قانون کی تابع ہوتی ہے، تو شرعاً بھی اس کا ہر فیصلہ اس دائرۂ کار تک مؤثر ہو گا، جو قانون نے اس کے لئے مقرر کیا ہے، پس جب قانون ہی نے کسی اور عدالت یا منصب دار کو پہلی عدالت کے دیئے ہوئی سزا میں جزوی یا کلی معافی کا اختیار دے دیا، تو اس کے شرعی جواز میں کوئی مانع نہیں رہا۔

مگر ظاہر ہے کہ معافی کا یہ جواز کسی کسی مجرم کے خصوصی حالات کا فرداً

فرداً مشاہدہ کرنے کے بعد ہی پیدا ہو سکتا ہے، اور یہ جو طریقہ رائج ہے کہ کسی خاص تہوار یا موقع پر صدر یا گورنر وغیرہ ایک حکم عام کے ذریعہ ہر ہر مجرم کے خصوصی حالات کا جائزہ لئے بغیر تعزیر میں کمی یا اسے ختم کرنے کا اعلان کر دیتے ہیں، تو یہ اعلان جواز کے اس دائرہ میں نہیں آتا۔

اور اگر تعزیر کا تعلق حق العبد سے ہے، تو اس سلسلہ میں جمہور کا موقف یہ ہے کہ اس میں دی ہوئی سزا کی کلی یا جزوی معافی کا اختیار صرف اسی بندے کو ہے، جس کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے، اور حاکم وغیرہ کو یہ سزا ساقط یا معاف کرنے کا اختیار نہیں، اس لئے تعزیرات سے متعلق ملکی قانون جمہور فقہاء کی فقہ کے مطابق ہونا چاہئے، تاہم اگر کوئی قانون پہلے سے بنا ہوا ہے، جس کی رو سے حق العبد میں بھی تعزیر کی معافی کا اختیار کسی عدالت یا کسی منصب دار کو دیا گیا ہے، تو اس کی بھی گنجائش ہے، کیونکہ اس مسئلہ میں شافعیہ کا ایک قول راجح یہ بھی ہے کہ حق العبد سے متعلق بھی تعزیری سزا کو اکم معاف کر سکتا ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ اجتہادی مسئلہ سے متعلق فقہاء کرام کے مختلف اقوال میں سے کسی ایک قول کے مطابق جب حاکم کوئی فیصلہ کر دے، تو فقہی مسالک کا اختلاف رفع ہو جاتا ہے، یعنی وہ اختلاف موثر نہیں رہتا، اور حاکم کا فیصلہ ہی تمام فقہی مسالک کے لئے قابل نفاذ ہو جاتا ہے۔ (ملاحظہ ہوں منسلکہ عبارات ۱ تا ۱۴)

حدود: حدود کا حکم یہ ہے کہ جب اجراء حد کا فیصلہ کوئی عدالت کر دے، تو اسے معاف کرنے کا کسی کو اختیار نہیں، معاف کرنے والا خواہ کوئی بڑے سے بڑا منصب دار (مثلاً وزیر اعظم یا صدر یا گورنر) ہی کیوں نہ ہو۔ کسی اور عدالت کو بھی ایسا کرنے کا شرعاً اختیار نہیں۔ (سوائے اس قانونی صورت کے جو عدالت اپیل کے بارے میں اوپر بیان ہوئی۔) (ملاحظہ ہوں منسلکہ عبارات ۱۵، ۱۶)

قصاص: قصاص کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ یہ شرعاً اولیاء مقتول کا حق ہے، وہ سب یا ان میں سے کوئی ایک اگر قصاص کو معاف کردیگا، تو وہ معاف ہو جائے گا، اور اگر وہ کوئی مالی معاوضہ لیکر قصاص معاف کردیں، تب بھی قصاص معاف ہو جائے گا، اور مالی معاوضہ واجب ہو جائے گا، اولیاء مقتول کے علاوہ کسی کو قصاص معاف کرنے یا قصاص کے عوض مال دیکر صلح کرنے کا اختیار نہیں، نہ وزیر اعظم، نہ صدر مملکت، اور نہ گورنر صاحبان کو، اور نہ کسی عدالت کو۔ (سوائے اس قانونی صورت کے جو عدالت اپیل کے بارے میں بالکل شروع میں بیان کی گئی۔) (ملاحظہ ہوں منسلکہ عبارات ۱۷، ۱۸، ۱۹)

اور اگر کوئی قانون ملک میں ایسا موجود ہو، جو کسی منصب دار کو اولیاء مقتول کی صریح اجازت کے بغیر قصاص معاف کرنے کا اختیار دیتا ہو، یا کسی حد کو معاف کرنے کا اختیار دیتا ہو، تو وہ قانون شریعت کے خلاف ہے، اور اسے تبدیل کرنا شرعاً واجب ہے۔

البتہ اگر قتل عمد کا مقتول بالکل لاوارث ہو، تو ایسی صورت میں اس کا ولی حکومت ہو گی، اور وہ قصاص کی بجائے قاتل سے دیت لیکر اسے چھوڑنے کی مجاز ہو گی، دیت کے بغیر چھوڑنا اس صورت میں بھی جائز نہ ہو گا، اور یہ وصول شدہ دیت بیت المال (ملکی خزانے) میں جائیگی، اور صرف ان ناداروں کا حق ہو گی، جو کمانے سے معذور ہیں۔ (ملاحظہ ہوں منسلکہ عبارات ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴)

۱ .... فی الدر المختار: والتعزیر لیس فیه تقدیر بل هو مفوض الی رأی القاضی الخ (باب التعزیر)

۲ .... وفی تکملة فتح الملهم: ان الشریعة الاسلامیة قد قسمت العقوبات الجنائیة قسمین: الاول ما قدرت

الشريعة مقداره...... والثانی: ما لم يقدر الشريعة مقداره وكيفيته، وانما قد فوضت تقديرها الى حاكم كل زمان ومكان الخ. (۲/ ۲٦۲)

۳............فی فتح القدير: ثم التعزير فيما شرع فيه التعزير اذا راه الامام واجب وهو قول مالك واحمد، وعند الشافعی ليس بواجب... وفی فتاوی قاضی خان: التعزير حق العبد كسائر حقوقه يجوز فيه الابراء والعفو... ولا يخفى على احد انه ينقسم الى ما هو حق العبد وحق الله فحق العبد يجری فيه ما ذكر، واماما وجب منه حقا لله تعالیٰ فقد ذكرنا آنفا انه يجب على الامام ولا يحل له تركه الا فيما علم انه انزجر الفاعل قبل ذلك (۵/ ۱۱۳)

۴............البحر الرائق میں بھی وہی تفصیل ہے، جو فتح القدیر سے ذکر ہوئی، ملاحظہ ہو (۵/۷۵)

۵............ وفی الدر المختار: ويكون ايضا حقا لله تعالى فلا عفو فيه الا اذا علم الامام انزجار الفاعل (٦/ ۹۱)

٦............ مغنی میں بھی وہی تفصیل ہے جو فتح القدیر سے ذکر ہوئی ملاحظہ ہو (۱۲/ ۵۲۷)

۷............ فی نهاية المحتاج: لكن لو طلبه لزم الامام اجابته وامتنع عليه العفو عنه كما رجحه فی الحاوی الصغير وتبعه فروعه وغيرهم وان رجح ابن المقری خلافه، اما العفو فيما يتعلق بحقه تعالى فيجوز له حيث يراه المصلحة (۸/ ۲۰)

٨.......... وفى روضة الطالبين: وان تعلقت الجناية بحق آدمى فهل يجب التعزير؟ وجهان: احدهما: يجب وهو مقتضى كلام صاحب المهذب كالقصاص. والثانى، لا يجب كالتعزير لحق الله تعالى وهذا هو الذى اطلقه الشيخ ابو حامد وغيره، ومقتضى كلام البغوى ترجيحه (١٧٦/١٠)

٩.......... وفى تبصرة الحكام لابن فرحون المالكى: واختلفوا فى التعزير فقال مالك وابو حنيفة رحمهما الله تعالى: ان كان لحق الله تعالى وجب كالحدود الا ان يغلب على ظن الامام ان غير الضرب مصلحة من الملامة والكلام، وقال الشافعى رحمه الله تعالى: هو غير واجب على الامام ان شاء اقامه وان شاء تركه الخ (٢٠٧/٢)

١٠.......... وفى الشرح الكبير لابن قدامة: وان كان التعزير لحق آدمى فطلبه لزم اجابته كسائر حقوق الآدميين (٣٦٣/١٠)

١١.......... فى احكام القرآن للجصاص: ومما يدل على نفاذ حكم الحاكم بما وصفنا من العقود وفسخها اتفاق الجميع على ان ما اختلف فيه الفقهاء اذا حكم الحاكم باحد وجوه الاختلاف نفذ حكمه وقطع ما امضاه تسويغ الاجتهاد (٢٥٤/١)

١٢.......... وفى الدر المختار من رسم المفتى: واما المقلد

فلا ينفذ قضاءه بخلاف مذهبه اصلا، كما فى القنية، قلت: ولا سيما فى زماننا فان السلطان ينص فى منشوره على نهيه عن القضاء بالاقوال الضعيفة فكيف بخلاف مذهبه فيكون معزولا بالنسبة لغير المعتمد من مذهبه فلا ينفذ قضائه فيه وينقض، كما بسط فى قضاء الفتح والبحر والنهر وغيرها، قال فى البرهان: وهذا صريح الحق الذى يعض عليه بالنواجذ (٩/ ١٦٤)

١٣........ وفيه: ولو قيده السلطان بصحيح مذهبه تقيد بلا خلاف (٨/ ٨٦)

١٤........ وفى التشريع الجنائى: من المسلم به فى الشريعة الاسلامية ان لولى الامر حق العفو فى جرائم التعازير دون غيرها من الجرائم، فله ان يعفو عن الجريمة وله ان يعفو عن العقوبة كلها او بعضها، وله حق العفو، سواء فى جرائم التعزير التى نصت عليها الشريعة او فى الجرائم التى نص عليها هو (٢/ ٢٥٦)

١٥........ فى فتح البارى تحت قوله عليه الصلاة والسلام: "اتشفع فى حد من حدود الله؟"

ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لاسامة لما شفع فيها: "لا تشفع فى حد فان الحدود اذا انتهت الى فليس لها مترك" وله شاهد من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده رفعه:

"تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغنى من حد فقد وجب"

۱۶ .... وفیه: وحدیث عائشة مرفوعا:
"اقیلوا ذوی الهیئات زلاتهم الا فی الحدود" اخرجه ابو داؤد قال الله تعالی:
۱۷ .... وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا (سورة الاسراء ۳۳) فی تفسیر القرطبی:
(سلطانا) ای تسلیطا ان شاء قتل وان شاء عفا، وان شاء اخذ الدیة، قاله ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما والضحاك واشهب والشافعی (۱۰/۲۵۵)
۱۸ .... وفی روح المعانی:
(سلطانا) ای تسلیطاً واستیلاء علی القاتل مؤاخذة بأحد الامرین القصاص او الدیة (۱۵/۶۹)
۱۹ .... کذا فی احکام القرآن للعلامة الجصاص (۳/۲۰۰)
۲۰ .... وفی بدائع الصنائع: ومنها السلطنة عند عدم الورثة والملك والولاء کل لیقط اذا قتل، وهذا قولهما، وقال ابو یوسف رحمه الله: لیس للسلطان ان یستوفی القصاص اذا کان المقتول من اهل دار الاسلام، وله ان یأخذ الدیة، وجه قوله: ان المقتول فی دار الاسلام لا یخلو عن ولی عادة الا انه ربما لا یعرف وقیام ولایة الولی تمنع ولایة السلطان وبهذا لا یملك العفو، بخلاف الحربی اذا دخل دار الاسلام فاسلم ان الظاهر ان لاولی له فی

دارالاسلام، ولهما ان الكلام فی قتیل لم یعرف له ولی عند الناس فكان ولیه السلطان، لقوله علیه الصلاة والسلام: "السلطان ولی من لاولی له"

(۷/۲٤٥)

۲۱............ وفی المغنی لابن قدامة: فصل: واذا قتل من لاوارث له فالامر الی السلطان، فان احب القصاص فله ذلك، وان احب العفو علی مال فله ذلك (۱۱/٥۹٤)

۲۲............ وفی القه الاسلامی وادلته للزحیلی: واذا لم یكن للمقتول وارث غیر جماعة المسلمین كان الامر باتفاق الفقهاء الی السلطان (٦/۲۸۰)

۲۳............ فی الدر المختار فی بیان "بیوت المال":

ورابعها الضوائع مثل مالا یكون له اناس وارثونا

وفی ردالمحتار: قوله "الضوائع" جمع ضائعة ای اللقطات، وقوله: "مثل مالا" ای مثل تركة لاوارث لها اصلا اولها وارث لا یرد علیه كاحد الزوجین، والاظهز جعله معطوفا علی "الضوائع" باسقاط العاطف، لان من هذا النوع ما نقله الشرنبلالی دیة مقتول لا ولی له (۳/۲۸۲)

۲٤............ وفی الدر المختار فی بیان جهات بیوت المال:

ورابعها فمصرفه جهات

تساوی النفع فیها المسلمونا

وفی رد المحتار بعد بسط وتفصیل: وحاصله: ان مصرفها

العاجزون الفقراء (۲۸۲/۳) ...... واللہ تعالی اعلم

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ

رئیس جامعہ دارالعلوم کراچی

۲۲/۱۲/۸ھج

مسائل چرم قربانی

مسائل چرم قربانی

"منقول از البلاغ" شمارہ ذیقعدہ ۱۴۰۰ھ

"الحمد للہ و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفی".

قربانی کی کھال فروخت نہ کی جائے تو شریعت نے قربانی کرنے والے کو اس میں کئی طرح کا اختیار دیا ہے، لیکن فروخت کرنے سے اکثر صورتوں میں قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہو جاتا ہے، بعض صورتوں میں واجب نہیں ہوتا۔ یہاں ان سب مسائل کی ضروری تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

کھال کے احکام

(۱) قربانی کی کھال اپنے اور اہل و عیال کے استعمال میں لانا جائز ہے، مثلاً جائے نماز، کتابوں کی جلد، مشکیزہ، ڈول، دستر خوان، جراب، جوتہ وغیرہ کوئی بھی چیز بنا کر استعمال کی جا سکتی ہے، بلا کراہت جائز ہے۔ (ہدایہ و در مختار)

لیکن ان چیزوں کو کرایہ پر دینا جائز نہیں، اگر دے دیں تو جو کرایہ ملے، اس کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ (شامی عالمگیری)

(۲) یہ بھی جائز ہے کہ کھال یا اس سے بنائی ہوئی چیز کسی کو ہبہ میں (بلا معاوضہ) دے دی جائے، خواہ وہ سید اور مالدار ہو، یا اپنے ماں باپ، اور اہل و عیال ہوں، اجنبی ہو یا رشتہ دار، کافر ہو یا مسلمان، بلا معاوضہ ہر ایک کو دینا جائز ہے۔

(ہدایہ، عالمگیری، امداد الفتاوی)

(۳) فقراء و مساکین کو خیرات میں بھی دی جاسکتی ہے، مگر یہ مستحب ہے، واجب نہیں۔ (بحر، عالمگیری)

(۴) قربانی کی کھال، گوشت، چربی، اون آنتیں وغیرہ، یعنی قربانی کے جانور کا کوئی جزء کسی خدمت کے معاوضہ میں دینا جائز نہیں، اگر دے دیا تو اس کی قیمت کا صدقہ واجب ہے۔ (ہدایہ عالمگیری، امداد الفتاویٰ)

(۵) قربانی کے جانور کی جھول، رسی اور ہار جو گلے میں پڑا ہو، وہ بھی کسی کی خدمت کے معاوضے میں دینا جائز نہیں، ان چیزوں کو خیرات کر دینا مستحب ہے۔

(شامی، عالمگیری ہدایہ و عزیز الفتاویٰ)

قربانی کی کوئی چیز قصائی وغیرہ کو بھی اس کی مزدوری میں دینا جائز نہیں، اس کی مزدوری الگ دینی چاہئے۔ (ہدایہ، در مختار)

امام و موذن کو بھی حق الخدمت کے طور پر دینا جائز نہیں،، اس کی مزدوری الگ دینی چاہئے۔ (ہدایہ، در مختار)

امام موذن کو بھی حق الخدمت کے طور پر دینا جائز نہیں، حق الخدمت اور معاوضے کے بغیر ہر ایک کو دے سکتے ہیں، ن کو بھی دے سکتے ہیں۔

کھال کی قیمت کے احکام

(۶) قربانی کی کھال یا اس سے بنائی ہوئی چیز کو فروخت کرنے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ روپے کے بدلے فروخت کی تو اس رقم کا صدقہ کرنا واجب ہے، اسی طرح اگر ایسی کسی اور چیز کے بدلے میں فروخت کی جو باقی رہتے ہوئے استعمال میں نہیں آتی، یعنی اسے خرچ کئے بغیر اس سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا، مثلاً

ہے، جن لوگوں کو زکوۃ دینا جائز نہیں، انہیں یہ صدقہ بھی نہیں دیا جاسکتا۔ تفصیل اگلے مسائل میں آرہی ہے۔ (امداد الفتاوی ص۵۳۶ وص۵۶۶ ج ۳)

(۸) جس کی ملکیت میں اتنا مال ہو کہ جس سے زکوۃ یا قربانی واجب ہو جاتی ہے، وہ شرعاً مالدار ہے، اسے یہ صدقہ دینا جائز نہیں، اور جس کے پاس اس سے کم مال ہو وہ شرعاً غریب اور مستحق زکوۃ ہے، اسے یہ صدقہ بھی دیا جاسکتا ہے۔
(در مختار ۷۰۰ ج ۲ وص بحر ص۲۶۳ ج ۲)

نابالغ بچوں کا باپ اگر مالدار ہو تو ان کو بھی نہیں دے سکتے، لیکن اگر اولاد بالغ ہو اور مالدار نہ ہو تو ان کو دیا جاسکتا ہے، اسی طرح مالدار کی بیوی اگر مالدار نہ ہو تو اسے بھی دے سکتے ہیں۔ (ہدایہ)

اگر نابالغ بچوں کی ماں تو مالدار ہے، باپ مالدار نہیں، تو ان بچوں کو بھی دیا جاسکتا ہے۔ (در مختار)

(۹) سید اور بنو ہاشم کو (یعنی جو لوگ حضرت علیؓ، حضرت عباسؓ حضرت جعفرؓ، حضرت عقیلؓ یا حضرت حارثؓ بن عبد المطلب کی اولاد میں ہوں ان کو) یہ صدقہ دینا جائز نہیں۔ (شامی، ہدایہ، بحر، امداد الفتاویٰ)

(۱۰) اپنے ماں باپ، دادا، دادی، نانا، نانی، پردادا وغیرہ کو کہ جن کی اولاد میں یہ خود ہے، یہ صدقہ دینا درست نہیں۔ (ہدایہ ج۱)

اسی طرح اولاد، پوتے پوتی، نواسے نواسی وغیرہ کہ جو اس کی اولاد میں داخل ہیں، ان کو دینے سے بھی یہ صدقہ ادا نہ ہوگا، شوہر اور بیوی بھی ایک دوسرے کو نہیں دے سکتے۔ (ہدایہ ج۱)

باقی سب رشتہ داروں کو دینا جائز ہے بشرطیکہ وہ مستحق زکوۃ ہوں، بلکہ ان

کھانے پینے کی چیزیں، اور تیل، پٹرول، رنگ وروغن وغیرہ، توان اشیاء کا بھی صدقہ واجب ہے، یہ فقراء و مساکین کا حق ہے، کسی اور مصرف میں لانا جائز نہیں۔ (ہدایہ، بدائع، امداد الفتاوی)

ان اشیاء کے بدلے قربانی کی کھال اس نیت سے فروخت کرنا کہ اپنے خرچ میں لے آئیں گے، مکروہ بھی ہے، صدقہ کرنے کی نیت سے فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں، لیکن کسی بھی نیت سے فروخت کی ہو، بیع نافذ ہو جائے گی، اور ان اشیاء کا صدقہ بہر حال واجب ہوگا۔ (بحر، در مختار، عالمگیری)

اور اگر قربانی کی کھال، یا اس سے بنائی ہوئی چیز کسی ایسی چیز کے بدلے میں فروخت کی جو باقی رہتے ہوئے استعمال میں آتی ہے، یعنی اسے خرچ کئے بغیر اس سے فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے، مثلاً کپڑے، برتن، میز، کرسی، کتاب، قلم وغیرہ، توان اشیاء کا صدقہ واجب نہیں، بلکہ ان کا وہی حکم ہے جو پیچھے کھال کا بیان ہوا، کہ خود اپنے کام میں لانا، دوسرے کو ہبہ میں (بلا معاوضہ) دیدینا، اور خیرات کرنا، سب جائز ہے۔ (ہدایہ، بدائع، در مختار، امداد الفتاویٰ)

پھر اگر ان اشیاء کو روپے، یا کھانے پینے، اور خرچ ہونے والی اشیاء کے بدلے فروخت کر دیا تو حاصل ہونے والی قیمت کا صدقہ واجب ہوگا۔

(امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۵۷۳)

مصرف؟

(۷) اوپر، اور آگے جن جن مسائل میں صدقہ کا واجب ہونا بیان کیا گیا ہے وہ صدقہ صرف انہی فقراء و مساکین کو دیا جا سکتا ہے، جنہیں زکوۃ دینا درست

کو دینے میں دوگنا ثواب ہے، ایک خیرات کا، اور دوسرا اپنے عزیزوں کے ساتھ حسن سلوک کا۔ (شامی ج ۲)

(۱۱) فتوی اس پر ہے کہ یہ صدقہ کافر کو نہ دیا جائے۔
(شامی ص ۹۲ ج ۲ و در مختار ص ۱۰۸ ج ۲ و امداد المفتین ص ۴۶۴)

(۱۲) کسی کی مزدوری، یا حق الخدمت کے طور پر یہ صدقہ بھی نہیں دیا جاسکتا۔

(۱۳) زکوۃ اور دوسرے صدقات واجبہ کی طرح اس صدقہ کی ادائیگی کے لئے بھی یہ شرط ہے کہ یہ کسی فقیر مسکین کو مالکانہ طور پر دے دیا جائے، جس میں اس کو ہر طرح کا اختیار ہو، اس کے مالکانہ قبضے کے بغیر یہ صدقہ بھی ادا نہ ہوگا۔
(در مختار ص ۱۸۷ ج ۴ و امداد الفتاوی)

چنانچہ اسے مسجد، مدرسہ، شفاخانہ، کنویں، پل، یا کسی اور رفاہی ادارے کی تعمیر میں خرچ کرنا جائز نہیں، اسی طرح کسی لاوارث کے کفن دفن، یا میت کی طرف سے قرض ادا کرنے میں بھی اسے خرچ نہیں جاسکتا، کیونکہ یہاں کسی فقیر کو مالک بنانا، اور اس کے قبضے میں دینا نہیں پایا گیا۔ (کنز، بحر، ہدایہ)

کسی ایسے مدرسے یا انجمن وغیرہ میں دینا بھی کہ جہاں وہ غریبوں کو مالکانہ طور پر نہ دیا جاتا ہو، بلکہ ملازمین کی تنخواہوں، یا تعمیر اور فرنیچر وغیرہ انتظامی مصارف میں خرچ کر دیا جاتا ہو، جائز نہیں، البتہ اگر کسی ادارے میں غریب طلبہ یا دوسرے مسکینوں کو کھانا وغیرہ مفت دیا جاتا ہو، تو وہاں یہ صدقہ دینا جائز ہے، لیکن یہ اس وقت ادا ہوگا جب وہ رقم بعینہ، یا اس سے خریدی ہوئی اشیاء مثلاً کھانا، کتابیں، کپڑے، دوا وغیرہ ان غریبوں کو مالکانہ طور پر مفت دے دی جائیں۔

الفتاویٰ)

حیلۂ تملیک

البتہ اگر کھال کسی غریب یا مالدار کو، یا کھال کی رقم کسی غریب کو، مالکانہ طور پر قبضہ میں دیدی، اور صراحت کردے کہ تم اس کے پوری طرح مالک ہو، ہمیں اس میں کوئی اختیار نہیں، پھر وہ اپنی خوشی سے اس رقم مسجد، مدرسہ یا کسی بھی رفاہی ادارے کی تعمیر یا اس کے ملازمین کی تنخواہوں وغیرہ میں اپنی طرف سے لگادے تو یہ جائز ہے، مگر یاد رہے کہ "حیلۂ تملیک" کے نام سے جو کھیل عام طور سے کھیلا جاتا ہے اس سے زکوۃ کی طرح یہ صدقہ بھی اداء نہیں ہوتا، کیونکہ عموماً جس کو یہ دیا جاتا ہے وہ یہ یقین رکھتا ہے کہ مجھے اس مال کا کوئی اختیار نہیں، اگر اپنے پاس رکھ لوں گا تو لوگ ملامت کریں گے، اس خوف اور شرم سے بے چارہ یہ رقم چندہ میں دیدیتا ہے، یہ محض زبانی جمع خرچ ہے، اس طرح نہ وہ مالک ہوتا ہے، نہ دینے والے کا صدقہ ادا ہوتا ہے، اس حیلے سے یہ رقم مسجد یا مدرسہ وغیرہ کی تعمیر وانتظامی ضروریات میں خرچ کرنا جائز نہیں۔

(امداد الفتاویٰ ص ۵۳۴ ج ۳)

متفرق مسائل

(۱۴) بعض لوگ جانور کی کھال اس طرح اتارتے ہیں کہ اس میں چھری لگ کر سوراخ ہو جاتے ہیں، یا کھال پر گوشت لگا رہ جاتا ہے، جس سے کھال کو نقصان پہنچتا ہے، بعض لوگ کھال اتارنے کے بعد اس کی حفاظت نہیں کرتے، سڑ کر بے کار یا بہت کم قیمت کی رہ جاتی ہے، یہ سب امور اسراف اور "تبذیر"

(فضول خرچی) میں داخل ہیں، جس کی ممانعت قرآن کریم میں آئی ہے، اس لئے کھال احتیاط سے اتار کر ضائع ہونے سے بچانا شرعاً ضروری ہے۔

(۱۵) جس نے قربانی کی کھال خریدی، وہ اس کا مالک ہو گیا، اور ہر قسم کا تصرف کر سکتا ہے، خواہ اپنے پاس رکھے، یا فروخت کر کے قیمت اپنے خرچ میں لائے۔ (امداد الفتاویٰ)

(۱۶) قربانی کی گائے میں جو لوگ شریک ہوں، وہ کھال میں اپنے اپنے حصے کے برابر شریک ہوں گے، کسی ایک شریک کو یہ کھال باقی شرکاء کی اجازت کے بغیر اپنے پاس رکھ لینا، یا کسی کو دے دینا جائز نہیں۔

(۱۷) اگر ایک شریک باقی شرکاء سے ان کے حصے جو کھال میں ہیں خرید لے تو اب پوری کھال اپنے استعمال میں لانے میں کوئی مضائقہ نہیں، پھر اگر یہ شخص اس کھال کو روپے، یا کھانے پینے کی اشیاء کے بدلے فروخت کرے گا، تو قیمت کا ساتواں حصہ جو اس کا اپنا تھا، اس کا صدقہ واجب ہو گا، اور باقی چھ حصے جو شرکاء نے خریدے تھے، ان کی قیمت کا صدقہ اس پر واجب نہیں اسے اپنے خرچ میں لا سکتا ہے۔ (امداد الفتاویٰ ص۵۷۵ ج۳)

(۱۸) مذکورہ بالا سب مسائل میں جو احکام کھال کے ہیں، وہی جانور ذبح کرنے کے بعد اس کے اون اور بالوں کے ہیں اور اگر اون اور بال فروخت کر دیئے تو جو تفصیل کھال کی قیمت کے متعلق بیان کی گئی، وہی ان کی قیمت میں بھی ہو گی۔

مگر یاد رہے کہ قربانی کا جانور ذبح کرنے سے پہلے اس کی اون یا بال کاٹنا جائز نہیں، اگر کاٹ لئے تو ان کا یا ان کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے، اپنے استعمال

میں لانا جائز نہیں۔ (ہدایہ عالمگیری، بحر، شامی)

واللہ أعلم

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ

خادم دار العلوم کراچی

۲۲/ذیقعدہ ۱۴۰۰ھ

فلمی دھنوں میں نعت

فلمی دھنوں میں نعت

(منقول از "البلاغ" شمارہ صفر، ۱۳۸۸ھ)

آج کل بعض عوامی شاعر فلمی دھنوں پر نعت لکھتے ہیں اور ایسے نعت مذہبی اجتماعات میں پورے طور سے فلمی سروں میں ادا کئے جاتے ہیں ایسی نعت کو شاعر مخرب اخلاق فلمی ریکارڈ سنتے ہوں گے جبھی تو وہ ان سروں پر نعت کہتے ہیں ایسے نعت خوانوں اور ایسے دوسرے شائقین کو مخرب اخلاق فلمی ریکارڈ سننے کا چسکا پڑتا ہے شریعت اس کے بارے میں کیا حکم دیتی ہے؟

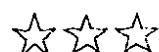
گلزار احمد کلاچی، ترمن، ضلع ڈیرہ غازی خان

اس کو شومئی قسمت کے علاوہ اور کیا نام دیا جا سکتا ہے کہ اول تو ہم ہر نیک کام سے روز بروز دور ہوتے جا رہے ہیں اور اگر کبھی اچھا کام کرنے کا جذبہ پیدا بھی ہوتا ہے تو اس میں جب تک کچھ ناجائز اور حرام کی آمیزش نہ کر لیں تسکین نہیں ہوتی سوال میں جو صورت بیان کی گئی ہے بلا شبہ یہ نعت جیسی روح پرور عبادت کو کھیل تماشا بنانا، اور اس کے ساتھ کھلا مذاق ہے۔

علامہ ابن عابدین نے ردالمحتار میں ایک حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "جب کوئی شخص پانی کو شراب کے مشابہ بنا کر شراب کی طرح پئے تو اس کے لئے حرام ہے"۔

چنانچہ فقہاء نے کہا اگر کوئی شخص لہو و طرب کے ساتھ پانی یا کوئی اور حلال مشروب شرابیوں کی ہیئت بنا کر پئے تو یہ صورت حرام ہے، علامہ ابن عابدین نے بھی فقہاء کے اس قول سے اتفاق کیا ہے۔

نیز رسول اللہ ﷺ کا واضح ارشاد ہے کہ من تشبّہ بقوم فھو منھم (جو شخص کسی قوم یا گروہ کی نقالی کرے وہ انہی میں سے ہے) تو جب ناجائز کام کی نقالی کی اجازت مباح چیزوں میں بھی نہیں تو ایک عبادت کو حرام کے مشابہ بنا کر پیش کرنا تو ناجائز ہونے کے علاوہ عبادت کے ساتھ کھلا مذاق ہے اسکی مثال ایسی ہی ہے جیسے کوئی گستاخ نہایت خوش ذائقہ مٹھائی سڑے ہوئے کیچڑ میں لیتھیڑ کر کسی حاکم کو بطور تحفہ پیش کرنے کی جسارت کرے۔

ایسے نعت گو حضرات کو اس فعل قبیح سے مناسب طریقہ سے روکنا چاہیے اور ان کی ہمت افزائی سے پورا اجتناب کرنا چاہیے۔

داڑھی کی مقدار کی تحقیق

ڈاڑھی کی مقدار کی تحقیق

(منقول از البلاغ شمارہ ربیع الاول ۱۳۸۸ھ)

سوال: داڑھی کس قدر رکھنی ضروری ہے، کیا نہ رکھنا گناہ ہے، کیا خط بنانا وغیرہ ضروری ہیں؟

مشتاق محمود خان
ہیڈ ڈرافٹسمین۔ قلات

جواب: ڈاڑھی کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ اسے طول و عرض میں ایک مٹھی کی مقدار تک بڑھنے دیا جائے مٹھی بھر ہونے سے پہلے ڈاڑھی کو کاٹنا گناہ، اور اسلامی شعار کی خلاف ورزی ہے، البتہ مشت بھر چھوڑ کر باقی کو کاٹنا سنت ہے۔

اس مسئلہ میں چونکہ بعض غلط فہمیاں اس زمانہ میں پیدا کر دی گئی ہیں، اس لئے کسی قدر توضیح ضروری ہے۔ اور وہ یہ کہ اس بات پر تمام فقہائے اسلام کا اتفاق ہے کہ داڑھی بڑھانا واجب ہے، امت میں کسی فقیہ یا مجتہد نے داڑھی ایک مشت سے کم کرنے کو جائز قرار نہیں دیا، البتہ ایک مشت سے بڑھے ہوئے بالوں کے بارے میں فقہائے اسلام کے تین قول ہیں، ایک یہ کہ بڑھے ہوئے بال کاٹنا بھی جائز نہیں، دوسرا یہ کہ بڑھے ہوئے بال کاٹنا واجب ہے، اور تیسرا یہ کہ کاٹنا سنت ہے، حنفیہ [1] اور شافعیہ وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ مذکورہ مسئلہ میں احادیث کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱) در مختار ص۵۹ ج۴۔

(۱) بخاری اور مسلمؒ کی متفقہ روایت ہے۔

عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ "خالفوا المشرکین اعفوا اللّحی واحفوا الشوارب"[1].

(مشکوٰۃ ص ۳۸۰ أصح المطابع کراچی)

"حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "مشرکین کی مخالفت کرو ڈاڑھیاں بڑھاؤ اور مونچھیں خوب کاٹو۔

مسلم کی روایت ہے۔

عن عائشةؓ قالت قال رسول اللہ ﷺ عشر من الفطرة قص الشارب واعفاء اللحية، الحديث.

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ دس چیزیں فطرت میں سے ہیں، مونچھیں کاٹنا اور داڑھی بڑھانا۔ الخ

پہلی حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں (۱) ایک یہ کہ داڑھی (صرف رکھنا ہی نہیں) بلکہ بڑھانا واجب ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے اس کا صریح حکم دیا ہے (۲) دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ ڈاڑھی بڑھانے کو رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کا قومی شعار اور علامت قرار دیا ہے جو ان کی ہیئت کو مشرکین کی ہیئت سے ممتاز کرتا ہے۔

دوسری حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ داڑھی بڑھانا صرف اسی امت پر واجب نہیں کیا گیا بلکہ پچھلے تمام انبیاء اس پر عمل کرتے رہے ہیں اور ان کی

---

(۱) علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث صحاح ستہ میں سے بخاری کے علاوہ ہر کتاب میں موجود ہے، اور طحاوی نے اسے صحیح کہا ہے (عینی شرح بخاری ۱۸۳ ج ۱۰)۔

امتوں کو بھی اس کا حکم دیا گیا تھا، کیونکہ اس حدیث میں داڑھی بڑھانے کو فطرت میں شمار کیا گیا ہے، اور وہ ہر شخص جو قرآن و سنت پر نظر رکھتا ہے جانتا ہے کہ قرآن و سنت کی اصطلاح میں فطرت ان امور کو کہا جاتا ہے جن پر تمام انبیاء کرام علیہم السلام نے متفقہ طور پر عمل کیا ہو اور ان کی امتوں میں وہ مشروع رہی ہوں۔

مذکورہ دونوں حدیثوں کا مضمون دیگر بہت سی احادیث میں بھی آیا ہے جن کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں، البتہ ان دونوں حدیثوں میں بڑھانے کی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی، اگر دوسری احادیث جو آگے آرہی ہیں اس بارے میں موجود نہ ہوتیں تو مذکورہ دونوں حدیثوں کا تقاضا تھا کہ ایک مشت سے بھی آگے بڑھانا واجب ہوتا، اور کسی حد پر داڑھی کو کاٹنا جائز نہ ہوتا، مگر ترمذی کی روایت ہے کہ۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأخذ من لحیته من عرضها وطولها. (مشکوۃ ص۳۸۱، اصح المطابع کراچی)

"کہ نبی ﷺ اپنی داڑھی کے طول و عرض میں سے کچھ لیا (کاٹا) کرتے تھے"۔

اس حدیث سے کاٹنے کی صحیح صحیح مقدار تو معلوم نہیں ہوئی (وہ اگلی روایت سے معلوم ہوگی) لیکن اتنا اس روایت سے بھی معلوم ہوگیا کہ یہ کاٹنا اتنا کم تھا کہ اسے "کاٹنے" سے تعبیر نہیں کیا گیا بلکہ "یأخذ" (لیا کرتے تھے) سے تعبیر کیا گیا ہے، پھر یہ بات بھی سمجھ میں آنے والی ہے کہ جب آنحضرت ﷺ نے داڑھی کو "بڑھانا" واجب کیا اور مسلمانوں کی قومی علامت قرار دیا ہے تو خود اپنی داڑھی آپ اتنی ہرگز نہ کاٹتے ہوں گے جو "بڑھانے" کے منافی ہو، چنانچہ دوسری روایت میں اس کی صراحت موجود ہے، اور تنویر شرح شرعۃ الاسلام میں اس

حدیث کے الفاظ ہی میں یہ صراحت بھی موجود ہے کہ:

كان ياخذ من لحيته طولاً وعرضاً إذا زاد على قدر القبضة وكان يفعل ذالك في الخميس او الجمعة ولا يتركه مدة طويلة.

"آپ اپنی داڑھی کے طول وعرض میں سے لیا (کاٹا) کرتے تھے جبکہ بال مٹھی بھر سے زائد ہو جاتے تھے اور یہ آپ جمعرات یا جمعہ کو کیا کرتے تھے اور بالوں کو طویل مدت تک نہ چھوڑتے تھے"۔

بخاری کی روایت ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما بھی (جو آپ کی سنتوں کے شیدائی مشہور ہیں) حج اور عمرہ کے وقت داڑھی کے ایک مٹھی سے زائد حصہ کو کترتے تھے۔

اور فتح الباری میں طبری کے حوالے سے روایت ہے کہ حضرت ابن عمرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ بھی جب داڑھی یکمشت سے زائد ہو جاتی تو کتر دیا کرتے تھے، ان سب روایات سے یکمشت سے زائد حصے کو کترنے کا سنت ہونا معلوم ہوا۔

خلاصہ یہ کہ احادیث میں داڑھی بڑھانے کی تاکید آئی ہے، تمام فقہائے اسلام اس کے واجب ہونے پر متفق ہیں۔ پچھلے تمام انبیاء اور ان کی امتوں میں داڑھی بڑھانا مشروع تھا البتہ صرف ایک مشت سے زائد حصے کو کاٹنا رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سے ثابت ہے، اس سے زائد کا کاٹنا کسی دلیل شرعی سے ثابت نہیں، لہٰذا داڑھی کو ایک مشت ہونے سے پہلے کاٹنا رسول اللہ ﷺ کے حکم کی نافرمانی اور اسلامی شعار کی خلاف ورزی ہے۔

اس مسئلہ کے اور بھی دلائل قرآن و سنت میں موجود ہیں یہاں خلاصہ ذکر کیا گیا ہے، واللہ أعلم.

سفید بالوں کا خضاب

سفید بالوں کا خضاب

منقول از "البلاغ" شمارہ شوال ۱۳۸۸ھ

سوال: سفید بالوں کو خضاب کرنے کا کیا حکم ہے؟
کیا سرخ خضاب جائز اور سیاہ خضاب مکروہ یا حرام ہے؟

گلزار احمد۔ گلاچی، تر من ضلع ڈیرہ غازی خان

جواب: سرخ خضاب بالاتفاق جائز بلکہ مستحب ہے، اور سیاہ خضاب جہاد میں دشمن کو مرعوب کرنے کیلئے بھی جائز ہے، باقی تمام حالات میں سیاہ خضاب کرنا مکروہ تحریمی ہے[1]۔ البتہ دوسرے رنگوں مثلاً سرخ، زرد یا سبز کا خضاب ہر حالت میں کیا جاسکتا ہے، فقہائے کرام نے یہ حکم مندرجہ ذیل احادیث سے حاصل کیا ہے۔

(۱) عن جابرؓ قال أتی بأبی قحافة یوم فتح مکة ورأسه ولحیته کالثغامة بیاضاً فقال النبی ﷺ: غیروا هذا بشیء واجتنبوا السواد. (مشکوٰۃ ص ۳۸۰ ج ۲ بحوالہ مسلم)

"حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ ابو قحافہ (حضرت ابو بکرؓ کے والد) کو فتح مکہ کے روز لایا گیا ان کا سر اور داڑھی بالکل سفید تھی تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ اس سفیدی کو کسی رنگ سے بدل دو مگر سیاہی سے پرہیز

(۱) امداد الفتاوی۔ ص ۲۰۳ تا ص ۲۱۰ ج ۴ طبع کراچی بحوالہ عالمگیری۔

کرو"۔

(۲) عن النبی ﷺ قال : یکون قوم فی آخر الزمان یخضبون ھذا السواد کحواصل الحمام لا یجدون رائحة الجنة. (مشکوۃ ص ۳۸۲ ج ۲ بحوالہ ابوداود والنسائی)

وہ جنت کی ہوا بھی نہ پا سکیں گے۔

بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ بعض صحابہ کرام نے سیاہ خضاب بھی کیا ہے، تو دراصل وہ جہاد کی حالت میں تھا یا خالص سیاہ نہ تھا، بلکہ سرخ مائل بسیاہی یا سبز مائل بسیاہی تھا جو جائز ہے، ورنہ رسول اللہ ﷺ کی صریح وشدید ممانعت کی خلاف ورزی صحابہ کرام کیسے کر سکتے تھے۔

لباس کے شرعی احکام

لباس کے شرعی احکام

ازالبلاغ شمارہ ربیع الاول ۱۳۹۷ھ

سوال:۔ کیا فرماتے ہیں علماء ومفتیانِ شرع متین کہ:

(۱) مسلمانوں کے لئے شریعت نے سر کے بالوں کی کوئی خاص وضع یا تراش مقرر کی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو اس سلسلہ میں اگر کچھ حدود و قیود شریعت نے مقرر کی ہوں تو براہ کرم بیان فرمائی جائے۔

(۲) مسلمانوں کے لئے شریعت نے لباس کی کوئی خاص وضع یا ہیئت مقرر کی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو لباس کے سلسلہ میں جو حدود و قیود شریعت نے مقرر کی ہوں تو ازراہ عنایت بیان فرمائی جائے، والسلام

احقر محمد عمر

۴ فروری ۷۷ء

جواب:۔ (۱) سر کے بالوں کے لئے کسی خاص وضع یا تراش کی پابندی شریعت نے نہیں لگائی البتہ کچھ حدود ایسی ضرور مقرر کی ہیں کہ ان کے خلاف کرنا ممنوع ہے، ان حدود میں رہتے ہوئے آدمی جو وضع چاہے اختیار کر سکتا ہے، وہ حدود یہ ہیں۔

(۱) اگر بال منڈوائیں تو پورے سر کے منڈوائیں، کچھ حصہ کے منڈوانا اور کچھ کے نہ منڈوانا ممنوع ہے،

(۲) بالوں کی وضع میں کافروں اور فاسقوں کی نقالی اور مشابہت اختیار نہ کیجائے۔

(۳) مرد عورتوں کی وضع کے اور عورتیں مردونکی وضع کے بال نہ رکھیں،

(۴) بال بڑے رکھنے ہوں تو ان کو صاف ستھرا رکھیں، تیل لگایا کریں، اور حسب ضرورت کنگھا بھی کیا کریں، بال بکھرے ہوئے نہ ہوں، مگر بالوں کو ایسا مشغلہ بھی نہ بنائیں کہ وہ تکلف اور تصنع میں داخل ہو جائے۔

(۵) ننگے سر نہ پھریں۔

(۶) سفید بالوں پر سیاہ خضاب کرنا ممنوع ہے، کسی اور رنگ کا خضاب کر سکتے ہیں، رسول اللہ ﷺ کا عام معمول بال رکھنے کا تھا، کبھی کانوں کے نصف تک ہوتے تھے، کبھی کانوں کی لو تک، اور کبھی کاندھوں تک۔

(۲) لباس کے متعلق بھی اصول تو وہی ہے جو بالوں کے بارے میں بیان ہوا کہ کسی خاص تراش یا وضع کی پابندی شریعت نے نہیں لگائی، البتہ حدود اس کی بھی مقرر کی ہیں ان سے تجاوز نہ ہونا چاہئے، وہ حدود یہ ہیں۔

(۱) مرد شلوار، تہ بند، اور پائجامہ وغیرہ اتنا نیچا نہ پہنیں کہ ٹخنے یا ٹخنوں کا کچھ حصہ اس میں چھپ جائے۔

(۲) لباس اتنا چھوٹا، باریک یا چست نہ ہو کہ وہ اعضاء ظاہر ہو جائیں جن کا چھپانا واجب ہے۔

(۳) لباس میں کافروں اور فاسقوں کی نقالی اور مشابہت اختیار نہ کریں۔

(۴) مرد زنانہ لباس اور عورتیں مردانہ لباس نہ پہنیں۔

(۵) اپنی مالی استطاعت سے زیادہ قیمت کے لباس کا اہتمام نہ کریں۔

(۶) مالدار شخص اتنا گھٹیا لباس نہ پہنے کہ دیکھنے والے اسے مفلس سمجھیں۔

(۷) فخر و نمائش اور تکلف سے اجتناب کریں۔

(۸) لباس صاف ستھرا ہونا چاہئے، مردوں کے لئے سفید لباس زیادہ پسند کیا گیا ہے۔

(۹) مردوں کی اصلی ریشم کا لباس پہننا حرام ہے۔

(۱۰) خالص سرخ لباس پہننا مردوں کے لئے مکروہ ہے، کسی اور رنگ کی آمیزش ہو، یا دھاری دار ہو تو مضائقہ نہیں۔ واللہ اعلم

کتبہ محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ
نائب مفتی دار العلوم کراچی نمبر ۱۴
۱۳۹۵/۲/۱۵ھ

الکحل اور اسپرٹ کے شرعی احکام

الکحل اور اسپرٹ کے شرعی احکام

منقول از ''البلاغ'' شمارہ صفر المظفر ۱۳۹۴ھ

سوال: آنجناب کے علم میں ہے کہ ایلو پیتھک اور ہو میو پیتھک کی بے شمار دواؤں میں الکحل ڈالا جاتا ہے اور اسپرٹ بھی، ان دونوں طریقہ علاج میں بکثرت استعمال ہوتی ہے انجکشن وغیرہ میں اس کا استعمال خصوصاً ایک ڈاکٹر کو ہر وقت ہی کرنا پڑتا ہے، مگر سنا ہے کہ اسپرٹ اور الکحل ناپاک اور حرام ہے جس کے باعث سخت تشویش ہے، کیونکہ آج کل اسپرٹ اور الکحل سے مکمل پرہیز کرنا بڑا مشکل ہے۔ براہ کرم مندرجہ ذیل سوالات کا شافی جواب دیکر ممنون فرمائیں۔

(۱) کیا الکحل ہر قسم کی ناپاک ہے یا کوئی قسم پاک بھی ہے؟ اگر کوئی قسم پاک بھی ہے تو از راہ کرم اسے متعین فرمایا جائے جو قسم ناپاک اور حرام ہے سخت ضرورت کی صورت میں اس کی استعمال کی بھی کسی حد تک گنجائش ہے یا نہیں؟

(۲) اگر کسی الکحل کے بارے میں یہ نہ معلوم ہو سکے کہ کونسی قسم کا ہے تو اس وقت شرعی کیا حکم ہے؟

(۳) شرعاً اسپرٹ کا حکم بھی الکحل کی طرح ہے یا کچھ فرق ہے، اگر کچھ فرق ہے تو از راہ کرم اس کو بھی واضح فرمادیا جائے۔

والسلام ڈاکٹر......

الجواب وهو الموفق للصواب

(ا) حکم شرعی کے لحاظ سے الکحل کی تین قسمیں ہیں۔

(ا) قسم اول وہ الکحل جو منقی، انگور، کھجور کی شراب سے بنایا گیا ہو، یہ بالاتفاق ناپاک ہے جس دوا میں یہ ملایا گیا ہو وہ بھی ناپاک ہے اور اس کا پینا حرام ہے البتہ شدید اضطراری حالت میں ایسی دوا پینے کی رخصت ہے اور شدید اضطراری حالت یہ کہ ماہر معالج کا ظن غالب یہ ہو کہ اس مریض کو اس دوا سے شفا ہو گی۔ کسی اور دوا سے شفا نہ ہو گی تو ایسی صورت میں اس قسم کا الکحل ملی ہوئی دوا پینے کی بقدر ضرورت گنجائش ہے۔

ففي النهاية عن الذخيرة الإستشفاء بالحرام يجوز إذا علم أن فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر. (البحر الرائق ج۱ص۱۲۲)

(۲) قسم دوم وہ الکحل ہے جو مذکورہ اشیاء کے علاوہ اور چیز مثلاً جو، آلو، شہد وغیرہ کی شراب سے بنایا گیا ہو، اس کی طہارت و حرمت میں فقہاء کا اختلاف ہے اور امام اعظم ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ پاک ہے اور اتنی مقدار میں پینا بھی کہ جس سے نشہ نہ ہو حلال ہے (بشرطیکہ پینا بقصد لہو و طرب نہ ہو) اور امام محمد کے نزدیک یہ نجاست خفیفہ ہے، اور اس کی تھوڑی مقدار پینا بھی جائز نہیں، فتوی اگر چہ عام حالات میں امام محمدؒ کے قول پر دیا گیا ہے مگر چونکہ الکحل میں ابتلائے عام ہے لہٰذا جس دواء میں قسم دوم کا الکحل ہو اس کے بارے میں گنجائش ہے کہ امام اعظمؒ و امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کر لیا جائے اگر چہ تقوی اور

احتیاط امام محمدؒ کے قول پر عمل کرنے میں ہے۔

(۳) قسم سوم وہ الکحل ہے جو کسی بھی شراب سے نہ بنایا گیا ہو بلکہ کسی پاک وحلال چیز مثلاً منقی، کھجور، انگور، آلو، جو، شہد وغیرہ سے بنایا گیا ہو وہ بھی پاک اور حلال ہے۔

(۲) اگر الکحل کی قسم معلوم نہ ہو تو چونکہ اس کے ناپاک ہونے کا ظن غالب نہیں بلکہ محض ایک شبہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ قسم اول سے ہو تو محض شبہ کی بناء پر اس کی نجاست یا حرمت کا حکم نہیں لگایا جائے گا لہٰذا جس دواء میں بھی ایسا الکحل ملا ہو جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ (مذکورہ تینوں قسموں میں سے کس قسم کا ہے) تو ایسی دوا کے کھانے اور پینے کی گنجائش ہے اور جس کپڑے کو یہ دواء لگ جائے اسے ناپاک نہ کہا جائے دھوئے بغیر نماز پڑھے تو اس کی نماز ادا ہو جائے گی البتہ جو شخص ایسے الکحل سے بھی اجتناب کرنے پر قادر ہو تو جس حد تک اجتناب کرے بہتر ہے۔

خلاصہ یہ کہ الکحل کی قسم یا تو معلوم ہو گی یا نا معلوم اگر معلوم ہو تو وہ قسم استعمال کی جائے جو قسم پاک اور حلال ہو خصوصا جبکہ قسم اول مہنگی اور قسم دوم سوم ارزاں ہوتی ہے، اور اگر قسم معلوم نہیں تو علاج میں استعمال کرنے کی گنجائش ہے اور جس کپڑے یا بدن کو لگ جائے اسے ناپاک نہ کہیں گے، دھوئے بغیر کوئی نماز پڑھ لے تو نماز ادا ہو جائے گی بہشتی زیور حصہ نہم (اصلی طبّی جوہر) میں اسپرٹ کے مسائل تفصیل سے لکھے ہیں اسکی مراجعت بھی آپ کے لئے مفید ہو گی۔

(۳) شرعاً الکحل اور اسپرٹ کے حکم میں کوئی فرق نہیں، الکحل کی اوپر جو

تین قسمیں بیان ہوئیں وہی تین قسمیں اسپرٹ کی بھی ہیں اور ہر قسم کا جو حکم بیان کیا گیا وہی حکم اسپرٹ کا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

الجواب صحیح — کتبہ محمد رفیع عفا اللہ عنہ

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ — نائب مفتی دار العلوم کراچی نمبر ۱۴

۲/۱/۱۳۹۴ھ

ایک مشہور فرضی وصیت نامہ کی
اصل حقیقت

ایک وصیت نامہ کی تحقیق

منقول از ''البلاغ'' شمارہ صفر ۱۳۸۸ھ

حال میں ایک وصیت نامہ شائع ہوا ہے جس کی نسبت حضور اقدس ﷺ کی طرف کی گئی ہے اس میں لکھا ہے کہ شیخ احمد خادم روضہ نبویہ (علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والتحیہ) کو خواب میں بشارت ہوئی ہے کہ میری امت کو یہ یہ باتیں پہنچا دو، اس میں یہ بھی ہے کہ جو اس کو شائع کرے گا وہ بہت نفع پائے گا، اور جو اس کو جھوٹا جانے گا اس کا نقصان ہوگا۔ اس وصیت نامہ کے بارے میں ارشاد فرمائیں۔

(ایک مسلمان)

یہ وصیت نامہ نیا نہیں ہے بلکہ تقریباً سو سال سے شائع ہوتا ہے۔ ۲۵-۳۰ سال قبل بھی علمائے وقت سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تھا، اس وقت علماء نے تحقیق کی تھی جس سے معلوم ہوا تھا کہ شیخ احمد نامی خادم روضہ مبارکہ کا کوئی صاحب نہیں ہیں، نہ کبھی کوئی صاحب تھے بلکہ خدمت روضہ اقدس کا مطلب بھی سمجھ میں نہیں آتا جس حجرہ شریفہ میں قبر اطہر ہے وہاں تک کسی کی بھی رسائی نہیں ہوتی ہے اس کے چاروں طرف تین چار دیواریں محیط ہیں، جیسے جیسے سنت نبویہ سے بعد ہوتا گیا، قبر اطہر حجابات میں محجوب ہوتی چلی گئی اور تکوینی طور پر ایسا ہوتا چلا گیا، اس لئے جاروب کشی اور خدمت کا موقع ہی نہیں رہا۔ تفصیل کے لئے فضائل حج مؤلفہ حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب دامت برکاتہم مظاہر علوم سہارنپور مطالعہ فرمائیں۔

خلاصہ یہ کہ مذکورہ وصیت نامہ خود ساختہ ہے چونکہ اس میں یہ بھی چھپا ہوا ہوتا ہے کہ جو شائع کرے گا اس کو نفع ہوگا اس لئے ناواقف مسلمان شائع کرتے رہتے ہیں۔

۲۵، ۳۰ سال قبل جب علماء نے تحقیق کی تھی تو پتہ چلا تھا کہ وصیت نامہ کے موجد اور فرضی افسانہ گڑھنے والے نصرانی ہیں جسکو ان کی مشنریوں نے آنحضرت ﷺ کی طرف منسوب کر کے شائع کیا تھا۔

فطری طور پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ نصاریٰ کو شائع کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اس وصیت نامہ میں دین پر چلنے کے لئے لکھا ہے، مسلمانوں کو دین اسلام پر چلانے میں ان کو کیا نفع ہے؟ بات یہ ہے کہ جس وقت انگریزوں نے ہندوستان میں قدم جمائے اس وقت طرح طرح سے ایسی تدبیریں کرتے رہتے ہیں کہ ہندوستان کبھی چھوڑنا نہ پڑے، پہلے تو انہوں نے مسلمانوں کو عیسائی بنانے کی کوشش کی، مناظرے کرائے اس مقصد کے لئے باہر سے عیسائی بلائے گئے، جب علماء حق نے مذہب نصرانیت کے تار پود بکھیر کر رکھدیے اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہو گیا اور دلائل کے سامنے عیسائی پادری شکست کھا گئے تو حکومت نے اور اس کی مشنریوں نے دوسرے راستے اپنے جماؤ کے اختیار کئے، عیسائی پادریوں کو شکست دینے میں مولانا رحمت اللہ کیرانوی بانی مدرسہ صولتیہ مکہ معظمہ اور مولانا محمد قاسم نانوتوی بانی دارالعلوم دیوبند کی کوششیں تاریخ میں زندہ یادگار ہیں، ان حضرات کے بعد مولانا عبدالحق دہلوی صاحب تفسیر حقانی نے اس پر توجہ کی اور مقدمہ تفسیر میں نصرانیت کے خلاف بہت کچھ لکھا اور جگہ جگہ تفسیر میں خوب رد کیا۔ جزاھم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء.

مناظروں میں شکست کھانے کے بعد یہ کوشش کی کہ عالم ایسے پیدا ہوں جو حکومت کے ترجمان ہوں اور پختہ عالم نہ ہوں اس مقصد کے لئے جگہ جگہ مدارس قائم کئے، کلکتہ، مدراس، پٹنہ وغیرہ میں ایسے مدارس اب تک موجود ہیں، انگریزوں کو چونکہ مسلمانوں ہی سے خطرہ تھا کیونکہ مسلمانوں ہی سے ملک لیا تھا اور مسلمانوں میں جذبۂ جہاد موجود تھا، اس لئے یہ کوشش شروع کی کہ ان کے اندر سے جذبہ جہاد ختم کیا جائے، کلکتہ مدرسہ کے نصاب سے اب تک کتاب الجہاد ہر کتاب سے خارج ہے، دشمنوں نے سوچا کہ مسلمانوں کو عیسائی بنانا تو مشکل ہے لہٰذا کم از کم یہی ہو جانا چاہیے کہ جو جماعتیں ہندوستان کو انگریزوں سے واپس لینا چاہتی ہیں ان کی ہمنوائی نہ کریں اور جہاد سے غافل ہو کر نماز روزہ میں لگے رہیں، اس مقصد کے لئے عیسائی مشنریوں نے یہ فرضی وصیت نامہ تیار کر کے شائع کیا، شروع میں جب یہ وصیت نامہ شائع ہوا تھا اس وقت اس میں سنہ مقرر کر کے لکھا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ احمد سے فرمایا ہے کہ فلاں سنہ میں یہ علامت قیامت ظاہر ہوگی اور فلاں سنہ میں یہ ہوگا اور فلاں سنہ میں سینوں سے قرآن نکل جائے گا پھر جیسے جیسے زمانہ آگے بڑھتا گیا اور ان کی خود تراشیدہ تواریخ غلط ہوتیں چلی گئیں تو تاریخیں اور مخصوص سنین کے حوالہ جات بدلتے رہے اور اب جو وصیت نامہ شائع ہوتا ہے اس میں یہ باتیں تقریباً بالکل نہیں ہیں اور یہ بات تو سراسر حدیث کے خلاف ہے کہ قرآن سینوں سے اٹھ جائے گا حدیث شریف میں ہے کہ:

ان اللہ لا یقبض العلم إنتزاعًا یتنزعہ من العباد ولکن یقبض العلم بقبض العلماء (مشکوٰۃ شریف صـ ۲۳)

"یعنی اللہ تعالیٰ علم کو اس طرح نہ اٹھائے گا کہ زندہ انسانوں کے سینوں

سے اٹھالے بلکہ علم اس طرح ختم ہو گا کہ علماء اٹھ جائیں گے اور لوگ
آگے ان کا علم بڑھانے والے پیدا نہ ہوں گے"۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ وصیت نامہ فرضی ہے، شیخ احمد نامی کوئی صاحب روضہ اقدس کا خادم نہیں ہے اس میں جو عبادت کی طرف متوجہ ہونے اور آخرت کی طرف فکر میں لگنے کو لکھا ہے یہ اچھی باتیں ہیں اور ضروری ہیں، مگر اس پر عمل پیرا ہونے کے لئے قرآن وحدیث کے خطابات کافی ہیں، فرضی افسانہ شائع کرنا اور آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف کسی تراشیدہ بات کو منسوب کرنا سخت گناہ ہے، حدیث شریف میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص میری جانب سے کوئی بات جھوٹ کہدے اس کو چاہیے کہ دوزخ میں اپنا ٹھکانا بنا لے۔ (مشکوٰۃ شریف ص ۳۲)

خواتین کو لکھنے کی تعلیم

خواتین کو لکھنے کی تعلیم

(منقول از البلاغ رمضان ۱۳۸۸ھ)

سوال: لڑکیوں کو لکھنا سیکھنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب: پردہ میں رہتے ہوئے جائز ہے، بلکہ اس زمانہ میں تو اس کی اہمیت اس لئے اور بھی بڑھ گئی ہے کہ دین سیکھنے کا ذریعہ اب صرف کتابیں رہ گئی ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خاتون کو مامور فرمایا تھا کہ وہ حضرت حفصہؓ کو لکھنا سکھادیں۔ (ابوداؤد)

البتہ مخلوط تعلیم، بے پردگی، اور اسی طرح کی دوسری خرافات جو آج کل تعلیم کیلئے لازم سی سمجھ لی گئی ہیں ان سے بچانا بہر حال واجب ہے۔ واللہ اعلم

ضابط المفطرات فی مجال التداوی

تالیف

الفضیله الشیخ المفتی محمد رفیع العثمانی حفظه الله
رئیس جامعه دارالعلوم کراتشی

کتاب کا مختصر تعارف

یہ کتاب دراصل ایک مقالہ ہے جو ''مجمعہ الفقہ الاسلامی'' کی فرمائش پر بعنوان ''ضابط المفطر ات فی مجال التداوی'' (علاج و معالجہ کے باب میں فسادِ صوم کی اصولی بحث) تحریر کیا گیا ہے عصر حاضر میں علاج کے نت نئے طریقے ایجاد ہوئے جو پہلے زمانے میں نہیں تھے جس کی وجہ سے روزے کے باب میں بہت سے مسائل پیدا ہوئے نیز متقدمین فقہائے کرام رحمہم اللہ نے علاج و معالجہ کے بعض صورتوں میں خاص طبعی بنیادوں پر فساد صوم کا حکم لگایا تھا طب جدید نے نئی تحقیقات کی روشنی میں ان بنیادوں کو غلط ثابت کر دیا جس کی وجہ سے روزے کے بہت سے وہ مسائل متاثر ہوئے جو ان بنیادوں پر قائم تھے اور ضرورت پیش آئی کہ قرآن وسنت اور فقہاءِ کرام کی عبارات کی روشنی میں از سر نو ان مسائل میں غور و خوض کیا جائے، اسی ضرورت کے پیش نظر یہ کتاب لکھی گئی ہے مؤلف دامت برکاتہم نے اپنی خداداد بصیرت، روشن فہم اور تمام تر صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اس کتاب میں اصلاً وفرعاً خوب سیر حاصل بحث کی ہے۔

مکتبہ جامعہ دارالعلوم کراچی ۔۱۴ پوسٹ کوڈ ۷۵۱۸۰

فون نمبر-۶-۵۰۴۹۷۷۴........۵۰۴۲۲۸۰

شرح

عقود رسم المفتی

تالیف

العلامہ محمد امین ابن عابدین رحمہ اللہ

مع تعلیقات نافعہ

الفضیلہ الشیخ المفتی محمد رفیع العثمانی حفظہ اللہ

رئیس جامعہ دارالعلوم کراتشی

کتاب کا مختصر تعارف

بارہویں صدی ہجری کے معروف اور مدبرآوردہ فقیہہ امام ابن عابدین شامیؒ کی یہ کتاب جو اصول افتاء کے موضوع پر ہے اہل علم اور مفتیان کے حلقہ میں کسی تعارف کی محتاج نہیں، اس پر حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم کے مفید حواشی اور تعلیقاتِ نافعہ جو درحقیقت اس موضوع پر لکھی گئیں مختلف کتب کے مطالعہ اور ان کے تبحرِ علمی اور فقاہت کا نچوڑ ہیں۔ اس کتاب کو چار چاند لگا دیئے اور اس کی افادیت میں مزید اضافہ کردیا ہے، اب یہ کتاب نئے انداز سے زیورطبع سے آراستہ پیراستہ ہوکر منظرِ عام پر آئی ہے۔

مکتبہ جامعہ دارالعلوم کراچی ۔ ۱۴ پوسٹ کوڈ ۷۵۱۸۰

فون نمبر - ۶-۵۰۴۹۷۷۴ .... ۵۰۴۲۲۸۰

تصانیف

مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم

چند تصانیف

١۔ نوادر الفقہ (کامل ۲ جلد)

٢۔ احکامِ زکوٰۃ

٣۔ حیاتِ مفتی اعظم

۴۔ درسِ مسلم

۵۔ دینی جماعتیں اور موجودہ سیاست

۶۔ رفیقِ حج

۷۔ علاماتِ قیامت اور نزولِ مسیح

۸۔ علم الصیغہ مع اردو تشریحات

۹۔ عورت کی سربراہی کی شرعی حیثیت

١٠۔ فقہ اور تصوّف ایک تعارف

١١۔ فقہ میں اجماع کا مقام

١٢۔ کتابتِ حدیث عہدِ رسالت وعہدِ صحابہ میں

١٣۔ میرے مرشد حضرت عارفی

١۴۔ یورپ کے تین معاشی نظام

١۵۔ ضابط المفطرات فی مجال التداوی (عربی)

١۶۔ شرح عقود رسم المفتی (عربی)

١۷ مکانتہ الاجماع وحجیۃ (عربی)

چند اصلاحی تقریریں

١۔ دوسرا جہاد افغانستان اور ہمارے فرائض

٢۔ اللہ کا ذکر

٣۔ ایٹمی دھماکہ اور خود انحصاری

۴۔ جنّت کا آسان راستہ

۵۔ جہادِ کشمیر اور ہماری ذمہ داری

۶۔ چند ثواب کے کام

۷۔ حُبِ جاہ ایک باطنی بیماری

۸۔ خدمتِ خلق

۹۔ دینی مدارس اور نفاذِ شریعت

١٠۔ دینی تعلیم اور عصبیّت

١١۔ طلبائے دین سے فکر انگیز خطاب

١٢۔ محبتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کے تقاضے

١٣۔ دوقومی نظریہ

١۴۔ مستحب کام اور ان کی اہمیت

١۵۔ مخلوقِ خدا کو فائدہ پہنچاؤ